Paidós Studio

JÜRGEN HABERMAS

ACCIÓN COMUNICATIVA Y RAZÓN SIN TRANSCENDENCIA



156



Acción comunicativa y razón sin transcendencia

Paidós Studio

Últimos títulos publicados:

102. J. E. Monterde - *Veinte años de cine español (1973-1992)*
103. C. Geertz - *Observando el Islam*
104. C. Wissler - *Los indios de los Estados Unidos de América*
105. E. Gellner - *Posmodernismo, razón y religión*
106. G. Balandier - *El poder en escenas*
107. Q. Casas - *El western*
108. A. Einstein - *Sobre el humanismo*
109. E. Kenig - *Historia de los judíos españoles hasta 1492*
110. Á. Ortiz y M. J. Piqueras - *La pintura en el cine*
111. M. Douglas - *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*
112. H.-G. Gadamer - *El inicio de la filosofía occidental*
113. E. W. Said - *Representaciones del intelectual*
114. E. A. Havelock - *La musa aprende a escribir*
115. C. F. Heredero y A. Santamarina - *El cine negro*
116. B. Waldenfels - *De Husserl a Derrida*
117. H. Putnam - *La herencia del pragmatismo*
118. T. Maldonado - *¿Qué es un intelectual?*
120. G. Marramao - *Cielo y tierra*
121. G. Vattimo - *Creer que se cree*
122. J. Derrida - *Aporías*
123. N. Luhmann - *Observaciones de la modernidad*
124. A. Quintana - *El cine italiano, 1942-1961*
125. P. L. Berger y T. Luckmann - *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*
126. H.-G. Gadamer, *Mito y razón*
127. H.-G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*
128. F. J. Bruno - *Diccionario de términos psicológicos fundamentales*
129. M. Maffesoli - *Elogio de la razón sensible*
130. Ch. Jamme - *Introducción a la filosofía del mito*
131. R. Esposito - *El origen de la política*
132. E. Riambau - *El cine francés 1958-1998*
133. R. Aron - *Introducción a la filosofía política*
134. A. Elena - *Los cines periféricos*
135. T. Eagleton - *La función de la crítica*
136. A. Kenny - *La metafísica de la mente*
137. A. Viola (comp.) - *Antropología del desarrollo*
138. C. Cavell - *La mente psicoanalítica*
139. P. Barker (comp.) - *Vivir como iguales*
140. S. Shapin - *La revolución científica*
141. J. R. Searle - *El misterio de la conciencia*
142. R. Molina y D. Ranz - *La idea del cosmos*
143. U. Beck - *La democracia y sus enemigos*
144. R. Freixas y J. Bassa - *El sexo en el cine y el cine de sexo*
145. M. Horkheimer - *Autoridad y familia y otros escritos*
146. A. Beltrán - *Galileo, ciencia y religión*
147. H.-G. Gadamer - *El inicio de la sabiduría*
148. R. A. Spitz - *No y sí*
149. R. Flecha, J. Gómez y L. Puigvert - *Teoría sociológica contemporánea*
150. G. Baumann - *El enigma multicultural*
151. E. Morin - *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*
152. O. Marquard - *Filosofía de la compensación*
154. Z. Bauman - *La cultura como praxis*
155. M. Canto-Sperber - *La inquietud moral y la vida humana*
156. J. Habermas - *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*

Jürgen Habermas

Acción comunicativa y razón sin transcendencia


PAIDÓS
Buenos Aires • Barcelona • México

Título original: *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*
Publicado en alemán, en 2001, por Philipp Reclam jun. GmbH & Co., Stuttgart

Traducción de Pere Fabra Abat

Cubierta de Mario Eskenazi

834 Habermas, Jürgen
HAB Acción comunitaria y razón sin trascendencia. –1ª. ed. –
Buenos Aires : Paidós, 2003.
104 p. ; 20x13 cm.- (Studio)

Traducción de: Pere Fabra Abat

ISBN 950-12-6756-3

I. Título - 1. Ensayo Alemán

1ª edición en Argentina, 2003

Editorial Paidós SAICF
Defensa 599, Buenos Aires
e-mail: literaria@editorialpaidos.com.ar
Ediciones Paidós Ibérica SA
Mariano Cubí 92, Barcelona
Editorial Paidós Mexicana SA
Rubén Darío 118, México D.F.

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

Impreso en Gráfica MPS
Santiago del Estero 338, Lanús, Buenos Aires, en abril de 2003
Tirada: 1500 ejemplares

ISBN 950-12-6756-3

SUMARIO

PRÓLOGO

Dediqué el presente texto a la celebración del sexagésimo cumpleaños de mi amigo Thomas A. McCarthy. Con ello quiero también mostrar mi agradecimiento a un colega excepcional por tres décadas de trabajo conjunto, incansable discusión y continuo estímulo.

Aprovecho esta oportunidad para clarificar el concepto realizativo de «idealización» que opera en la acción comunicativa o en la argumentación. La genealogía de este concepto refleja una detranscendentalización de la razón que parte de Kant y que conduce hasta la concepción de un pragmatismo de corte kantiano que he desarrollado en *Verdad y justificación* (1999).

Starnberg, junio de 2001
JÜRGEN HABERMAS

ACCIÓN COMUNICATIVA Y RAZÓN SIN TRANSCENDENCIA

En el prólogo a su libro *Ideales e ilusiones,* Thomas McCarthy señala las dos direcciones en las que, desde Hegel, se ha movido la crítica al concepto kantiano de razón: «Por un lado están los que, tras la estela de Nietzsche y Heidegger, atacan de raíz las concepciones kantianas de la razón y del sujeto racional. Por otro están aquellos que, tras la estela de Hegel y Marx, las refunden en moldes sociohistóricos».[1] También las «ideas» kantianas siguen conservando, ahora en formas desublimadas por medios pragmáticos, un doble papel. A la vez que se utilizan como pautas para la crítica, se las denuncia como substrato de una apariencia transcendental: ideales e ilusiones. McCarthy reacciona tanto contra la deconstrucción iconoclasta que acaba tirando el niño con el agua del baño, como con-

1. T. McCarthy, *Ideals and Illusions*, Cambridge (Mass.), 1991, pág. 2 (trad. cast.: *Ideales e ilusiones*, Madrid, Tecnos, 1992). [En inglés en el original: «On one side are those who, in the wakes of Nietzsche and Heidegger, attack Kantian conceptions of reason and the rational subject at their very roots; on the other side are those who, in the wakes of Hegel and Marx, recast them in sociohistorical molds». (*N. del e.*)]

tra una lectura normativista que deja intacta la ilusión de la razón pura. Incluso después del giro pragmático, McCarthy no pierde de vista las dos funciones de la razón: tanto la función legislativa y posibilitadora de la crítica como la función enmascaradora que desafía la autocrítica: «Si efectuamos un giro pragmático, podemos apreciar ambos aspectos de las ideas práctico-sociales de la razón: su irreemplazable función en la interacción social cooperativa, así como su potencial para un uso erróneo de la misma».[2]

En otra parte, McCarthy habla de los «*análogos* práctico-sociales de las ideas kantianas de razón». Con ello se refiere sobre todo a tres presuposiciones pragmático-formales de la acción comunicativa. La suposición común de un mundo objetivo, la racionalidad que los sujetos que hablan y actúan se suponen mutuamente y la validez incondicionada que pretenden para los enunciados que producen mediante actos de habla. Estas presuposiciones se remiten unas a otras y constituyen diferentes aspectos de una razón desublimada que está encarnada en la práctica comunicativa cotidiana: «Las idealizaciones de responsabilidad racional y objetividad del mundo real figuran ambas en nuestra noción idealizada de verdad, pues la objetividad es la otra cara de la validez intersubjetiva de ciertos tipos de pretensiones de validez».[3] Con ello la ten-

2. *Ibid.* pág. 4. [En inglés en el original: «If we take a pragmatic turn, we can appreciate both aspects of the social-practical ideas of reason: their irreplaceable function cooperative interaction and their potential for misuse». (*N. del e.*)]

3. D. C. Hoy y T. McCarthy, *Critical Theory*, Oxford, 1994, págs. 38 y sigs. [En inglés en el original: «The idealizations of rational ac-

sión transcendental entre lo ideal y lo real, el reino de lo inteligible y el de los fenómenos, penetra en la realidad social de los contextos de acción. Esta transformación de la razón «pura» en una razón «situada» es esgrimida enérgicamente por McCarthy frente al tipo de crítica a la razón que se ejerce en términos abstractos y con pretensiones de liquidación, al estilo de la paradójica tarea de socavamiento y desestabilización emprendida por Foucault y Derrida (y sin olvidar por ello las intuiciones contenidas en la deconstrucción de aquellas ilusiones de la razón que penetran hasta los capilares de los discursos cotidianos).

La tarea de «situar la razón» ha sido entendida, tanto en la tradición del pensamiento historicista que va de Dilthey hasta Heidegger como en la del pensamiento pragmático desde Peirce hasta Dewey (y, en cierta forma, Wittgenstein), como una tarea de detranscendentalización del sujeto cognoscente. El sujeto finito debe encontrarse ya «en el mundo» sin perder totalmente su espontaneidad «creadora de mundo». En este sentido, la discusión entre McCarthy y los seguidores de Heidegger, Dewey y Wittgenstein es más bien una disputa de familia sobre la cuestión relativa a cuál de las dos partes lleva a cabo la detranscendentalización de forma correcta:[4] si las huellas de una ra-

---

countability and real-world objetivity both figure in our idealized notion of truth, for objectivity is the other side of the intersubjective validity of certain types of truth claims». (*N. del e.*)]

4. No es necesario que entre aquí de nuevo en la discusión de familia que mantenemos *dentro* de la discusión de familia: véase T. McCarthy, «Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics», en *Ideals and Illusions*, págs. 181-199; T. McCarthy, «Legitimacy and

zón transcendental se pierden en la arena de la historización y la contextualización, o si una razón encarnada en los contextos históricos conserva la fuerza de una transcendencia «desde dentro». ¿Conserva la cooperación de sujetos capaces de aprender dentro de su respectivo mundo de la vida —articulado en cada caso de modo lingüístico— la fuerza revisora necesaria para un cambio racionalmente motivado de la interpretación del mundo? ¿Está la razón «arrojada» al acontecer «abridor del mundo» del lenguaje? ¿O continúa siendo, al mismo tiempo, una fuerza «que mueve el mundo»?[5]

En la disputa con los deconstructivistas al menos, el planteamiento mismo de estas preguntas no se pone en cuestión. Pero para los seguidores de Hume, es decir, para una gran parte de la filosofía analítica, la dialéctica entre lenguaje «abridor de mundo» y procesos de aprendizaje intramundanos ni tan sólo tiene un sentido bien determinado. Cuando uno no adopta en absoluto la idea kantiana de una razón «constituidora de mundo» y la concepción de un entendimiento (*Verstand*) que «constituye» los objetos de la experiencia posible, tampoco puede haber ningún motivo para una detranscendentalización de la «consciencia» de los sujetos que conocen y actúan, ni tan sólo para una controversia sobre las consecuencias de una

Diversity», en M. Rosenfeld y A. Arato (comps.), *Habermas on Law and Democracy*, Berkeley, 1998, págs. 115-153; así como mi respuesta en: *ibid*, págs. 391-404.

5. Véase J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Fráncfort del Meno, 1999 (trad. cast.: *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta, 2002).

corrección como la mencionada. McCarthy defiende la explicación pragmático-formal del «carácter situado de la razón» contra *objeciones* deconstructivistas. Yo quiero intentar salir al encuentro de la *incomprensión* de la filosofía analítica respecto a la *cuestión* del uso detranscendentalizado de la razón.

De todas formas, no deseo hacer directamente propaganda en favor de una teoría pragmático-formal del significado desarrollando argumentos ya conocidos.[6] La dificultad de comprensión no se encuentra en los detalles, sino en el planteamiento. También la semántica veritativa ha establecido un nexo interno entre el significado y las condiciones de validez de los enunciados y con ello ha abierto el camino a diferentes concepciones de racionalidad lingüística o incluso comunicativa (Davidson, Dummett, Brandom). Pero en las direcciones ya fijadas en su día por Hume y Kant a favor o en contra de una consideración nominalista de las operaciones de la mente humana, circulan todavía hoy en día, por otras vías y en distintas direcciones, ideas estructuralmente parecidas.

Si no me equivoco, la transformación de las «ideas» de la razón pura de Kant en presuposiciones «idealizantes» de la acción comunicativa hace comprensibles todas las dificultades en relación con el papel *fáctico* que juegan los supuestos *contrafácticos*. Éstos adquieren una eficacia operativa para la estructuración de los procesos de entendimiento y para la organización de los plexos de acción: «Este [movi-

6. Véase J. Habermas, *On the Pragmatics of Communication*, M. Cooke (comp.), Cambridge (Mass.), 1998.

miento] tiene el efecto de resituar la oposición kantiana entre lo real y lo ideal *dentro* del dominio de la práctica social. La interacción cooperativa se ve estructurada alrededor de ideas de razón que no son ni totalmente constitutivas en el sentido platónico, ni meramente regulativas en el sentido kantiano. Como *suposiciones idealizantes* que no podemos evitar cuando entramos en procesos de entendimiento mutuo, son *realmente efectivas*, ya que organizan la comunicación; y, al mismo tiempo, son *contrafácticas*, en tanto que apuntan más allá del límite de las situaciones presentes. Como resultado, las ideas práctico-sociales de la razón son, al mismo tiempo, "inmanentes" y "transcendentes" respecto a las prácticas constitutivas de las formas de vida».[7]

Según la concepción pragmático-formal, la estructura interna racional de la acción orientada al entendimiento se refleja en las suposiciones que los actores *deben* adoptar cuando entran sin reservas en esta práctica. El carácter necesario de este «deber» tiene que entenderse más bien en el sentido de Wittgenstein que en el de Kant, es decir, no en el sentido trans-

7. Hoy y McCarthy, *Critical Theory*, pág. 38. En inglés en el original: «this [move] has the effect of relocating the Kantian opposition between the real and the ideal *within* the domain of social practice. Cooperative interaction is seen to be structured around ideas of reason which are neither fully constitutive in the Platonic sense nor merely regulative in the Kantian sense. As *idealizing suppositions* we cannot avoid making while engaged in processes of mutual understanding, they are *actually effective* in organizing communication and at the same time *counterfactual* in ways that point beyond the limits of actual situations. As a result, social-practical ideas of reason are both "immanent" and "trascendent" to practices constitutive of forms of life». (*N. del e.*)

cendental de las condiciones universales, necesarias e inteligibles (y sin orígenes) de la experiencia posible, sino en el sentido gramatical de la «inevitabilidad» que resulta de los nexos conceptuales internos de un sistema de comportamiento guiado por reglas en el que nos hemos socializado y que, en cualquier caso, «para nosotros es irrebasable». Después de la deflación pragmatista del planteamiento kantiano, «análisis transcendental» significa la investigación de condiciones presuntamente universales, pero sólo irrebasables *de ipso*, que deben estar satisfechas para que puedan producirse determinadas prácticas o resultados fundamentales. En este sentido, son «fundamentales» todas aquellas prácticas para las cuales no hay equivalente, funcionales imaginables dentro de nuestras formas de vida socioculturales. Un lenguaje natural puede sustituirse por otro. Pero no hay ningún sustituto imaginable para el lenguaje proposicionalmente diferenciado como tal (el «patrimonio de la especie»), que pudiera satisfacer las mismas funciones. Quiero aclarar esta idea fundamental con una retrospectiva genealógica.

En nuestro contexto no me importa tanto la tarea sistemática de explicar el concepto de «razón comunicativa»,[8] sino el contexto de surgimiento de esta concepción. Voy a tratar aquí las ya mencionadas pre-

8. Véase J. Habermas, «Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der Kommunikativen Rationalität», en *Wahrheit und Rechtfertigung*, págs. 102-137 (trad. cast.: «Racionalidad del entendimiento. Aclaraciones al concepto de racionalidad comunicativa desde la teoría de los actos de habla», en *Verdad y justificación,* págs. 99-131).

suposiciones idealizantes que, en actitud realizativa, deben efectuarse en la acción comunicativa: la suposición —común a todos nosotros— de un mundo de objetos que existen independientemente; la suposición recíproca de racionalidad o «responsabilidad»; la incondicionalidad de las pretensiones de validez que, como la verdad o la rectitud moral, van más allá de cualquier contexto particular; y las exigentes presuposiciones de la argumentación que obligan a los participantes a descentrar sus perspectivas interpretativas. Hablo aquí de «presuposiciones», porque éstas son condiciones que deben estar satisfechas para que lo condicionado pueda adoptar uno de los dos valores: sin sistemas de referencia, los actos de referir no pueden ni tener éxito ni fracasar; sin la suposición de racionalidad los participantes en la comunicación no pueden ni entenderse mutuamente ni malentenderse; si los enunciados pudieran, en un contexto, perder la propiedad de «verdaderos» que poseen en otro contexto, la pretensión de verdad no podría ser puesta en cuestión en todos y cada uno de los contextos; y sin una situación comunicativa que asegure la entrada en juego de la coacción sin coacciones del mejor argumento, los argumentos no podrían tener ningún valor en pro o en contra. En qué sentido estas presuposiciones tienen un contenido ideal es algo que nos ocupará en las páginas siguientes.

En cualquier caso se impone un parentesco de estas presuposiciones con los conceptos kantianos. Puede adivinarse un nexo genealógico:

— entre las «ideas cosmológicas» de la unidad del mundo (o la totalidad de las condiciones en el mundo sensible) y la suposición pragmática de un mundo objetivo común (1);

— entre la «idea de la libertad» como un postulado de la razón práctica y la suposición pragmática de la racionalidad de actores responsables (2);

— entre el movimiento totalizante de la razón (que, en tanto que «capacidad de las ideas», transciende todo lo condicionado y lo incondicionado), y la incondicionalidad de las pretensiones de validez sostenidas en la acción comunicativa (3);

— y finalmente, entre la razón como «capacidad de los principios» (que adopta el papel de un «tribunal supremo de todos los derechos y pretensiones») y el discurso racional como el foro último e irrebasable de toda posible justificación (4).

En la primera parte quiero desarrollar estos nexos histórico-conceptuales (1-4). Naturalmente, las ideas de la razón pura no pueden traducirse directamente desde el lenguaje de la filosofía transcendental al de la pragmática formal. Y ello no se hace solamente estableciendo «analogías». En el curso de su transformación, las oposiciones kantianas (constitutivo *versus* regulativo, transcendental *versus* empírico, inmanente *versus* transcendente, etc.) pierden su nitidez, ya que la detranscendentalización implica una intervención profunda en la arquitectura de los supuestos fundamentales. A la luz de estos nexos genealógicos descubrimos también aquellos puntos cruciales en los que la

filosofía analítica repudia la herencia de las ideas kantianas de razón. Y sin embargo, la filosofía analítica acaba llegando, como mostraré en la segunda parte, a unas descripciones normativas de la práctica lingüística muy parecidas a las que sostiene una pragmática formal que se apoya mucho más en Kant. Partiendo de la crítica de Frege al psicologismo (5) sigo el curso de la discusión analítica a partir del principio de caridad interpretativa de Davidson (6), la recepción crítica de Wittgenstein por parte de Dummett (7), así como, finalmente, la concepción del entendimiento como un intercambio discursivo de razones propuesta por Brandom (8).

I

1. Junto a la idea de la unidad del sujeto cognoscente y junto a la concepción de Dios como el origen unitario de las condiciones de todos los objetos del pensamiento, Kant incluye la *idea cosmológica de la unidad del mundo* entre las ideas de la razón teorética. En atención a la función heurística que esta idea tiene para el progreso del conocimiento empírico, Kant habla de un uso «hipotético» de la razón. La concepción anticipada y totalizante del conjunto de objetos de la experiencia posible tiene una función de guía del conocimiento, pero no una función posibilitadora del mismo. Mientras que el conocimiento empírico es la «piedra de toque de la verdad», la idea cosmológica refleja el papel de un principio de completud o de

perfección de carácter metodológico; apunta al objetivo de una unidad sistemática de todos los conocimientos del entendimiento. A diferencia de las categorías del entendimiento —categorías constitutivas— y de las formas de la intuición, la «unidad del mundo» es una idea regulativa.

El pensamiento metafísico queda a merced de la ilusión dialéctica de este orden hipostasiado del mundo porque hace un uso constitutivo de esta idea regulativa. El uso objetivante de la razón teorética confunde el esbozo constructivo de un *focus imaginarius* que permita la prosecución de la investigación con la constitución de un objeto accesible a la experiencia. Este uso redundante y excesivo, por «apodíctico», de la razón se corresponde con el uso «transcendente» —que va más allá del ámbito de la experiencia posible— de las categorías del entendimiento. La transgresión del límite conduce a una inadmisible asimilación del concepto de «mundo» —como el conjunto de todos los objetos de la experiencia posible— con el concepto de un objeto en gran formato que representa al mundo como tal. La diferencia alegada por Kant entre el mundo y lo intramundano debe seguir manteniéndose también cuando el sujeto transcendental pierde aquel lugar que ocupaba más allá del tiempo y del espacio y se transforma en los múltiples sujetos capaces de lenguaje y de acción.

La detranscendentalización conduce por un lado a la inserción del sujeto socializado en los contextos de los mundos de la vida y, por otro, al ensamblaje de la cognición con el hablar y el actuar. Junto con la arqui-

tectura teórica cambia también el concepto de «mundo». Explicaré primero qué entiendo por «suposición pragmático-formal del mundo» (a), para llamar luego la atención sobre algunas consecuencias importantes que de ello se derivan, a saber, la sustitución del idealismo transcendental por un tipo de realismo interno (b), la función regulativa del concepto de verdad (c) y la inserción de las referencias al mundo en los contextos de los mundos de la vida (d).

a) Los sujetos capaces de lenguaje y de acción, situados en cada caso en el horizonte de sus mundos de la vida compartidos, deben poder «referirse» a «algo» en el mundo objetivo si, en el curso de la comunicación, quieren entenderse entre ellos «sobre algo» o quieren, en actitud práctica, arreglárselas «con algo». A fin de poder referirse a algo, ya sea en la comunicación sobre estados de cosas o en el trato práctico con personas y objetos, deben partir —cada uno por sí mismo, pero en concordancia con los demás— de una presuposición pragmática. Todos ellos presuponen «el mundo» como la totalidad de objetos que existen independientemente y que puede ser enjuiciada o tratada. «Enjuiciables» son todos los objetos de los que pueden enunciarse hechos. Pero sólo los objetos identificables espacio-temporalmente pueden ser «tratados» en el sentido de una manipulación finalista.

La «objetividad» del mundo significa que éste nos está «dado» como un mundo «idéntico para todos». Para ello es necesaria la práctica lingüística —sobre todo el uso de términos singulares— que nos obliga a

la presuposición pragmática de un mundo objetivo común. El sistema de referencia incorporado a los lenguajes naturales asegura a cualquier hablante la preconcepción formal de los posibles objetos de la referencia (referentes). Sobre esta suposición formal del mundo, la comunicación sobre algo en el mundo se entrecruza con las intervenciones prácticas en el mundo. Para los hablantes y para los sujetos que actúan, el mundo sobre el que pueden entenderse y el mundo sobre el que pueden intervenir es el mismo mundo objetivo. Para asegurar realizativamente los referentes semánticos es importante que los hablantes, en tanto que actores, estén en contacto con los objetos del trato cotidiano y puedan siempre volver a retomar estos contactos.[9]

Esta concepción de la suposición del mundo objetivo descansa, igual que la idea cosmológica de razón de Kant, en aquella diferencia transcendental entre el mundo y lo intramundano que después retorna en Heidegger como la diferencia ontológica entre el «ser» y el «ente». El mundo objetivo supuesto por nosotros no es del mismo tipo que aquello que puede aparecer, de conformidad con esta suposición, como objeto (estado, cosa, suceso) en dicho mundo. Por otra parte, esta concepción no se acomoda ya a las dicotomías conceptuales kantianas. Con la desarticulación detranscendentalizadora de las categorías aprióricas del entendimiento y de las formas de la intuición se desvanece la clásica distinción entre razón (*Vernunft*) y en-

9. Sobre la específica teoría de la referencia de Putnam, véase Axel Mueller, *Referenz und Fallibilismus*, Berlín/Nueva York, 2001.

tendimiento (*Verstand*). Evidentemente, la suposición pragmática del mundo no es ninguna idea regulativa, sino una idea «constitutiva» para referirse a todo aquello respecto a lo cual pueden consignarse hechos. Aquí el concepto de mundo sigue siendo, no obstante, tan formal que el sistema de referencias posibles no prejuzga en absoluto ninguna definición conceptual para los objetos. Todos los intentos de reconstruir un *a priori* material del significado para los objetos de posible referencia han fracasado.[10]

b) Desde esta perspectiva, también la distinción entre apariencia y «cosa en sí» pierde su sentido. Experiencias y juicios están retroconectados ahora con la práctica de dominar la realidad. De modo que, mediante la acción dirigida a resolver problemas y controlada por el éxito, están en contacto con una realidad que continuamente nos sorprende, que se resiste a nuestro acceso o que incluso «juega con él». Considerado ontológicamente, el lugar del idealismo transcendental —que concibe la totalidad de los objetos de la experiencia como un mundo «para nosotros» o, más precisamente, como un mundo de apariencias— lo ocupa ahora el realismo interno. Según éste, «real» es todo aquello que puede ser representado en enunciados verdaderos, a pesar de que los hechos son interpretados en un lenguaje que es siempre «nuestro» lenguaje. El mundo mismo no nos impone «su» lenguaje; no habla por sí mismo y cuando «responde» es sólo en

10. Sobre la discusión de las decisivas investigaciones de Peter Strawson véase M. Niquet, *Transzendentale Argumente*, Fráncfort del Meno, 1991, caps. 4 y 5.

sentido figurado.[11] Llamamos «real» a la existencia de los estados de cosas enunciados. Este «ser veritativo» de los hechos no puede ni debe presentarse —como hace el modelo representacionista del conocimiento— como la realidad representada ni puede ser por tanto equiparada a la «existencia» de los objetos.

La constatación de hechos no puede abandonar sin más el sentido operativo que poseen los procesos de aprendizaje, la solución de problemas y las justificaciones, precisamente porque de ellos *resulta* aquella constatación de hechos. Por eso es recomendable diferenciar, como hiciera Charles Sanders Peirce, entre la «realidad» representada y dependiente del lenguaje y la «existencia» —que se experimenta en el trato práctico como algo que se nos resiste— de todo aquello contra lo que, en un mundo de riesgos, «chocamos» y con lo cual debemos «habérnoslas» o «arreglárnoslas» continuamente. La «ductilidad» o la «resistencia» de los objetos sobre los que se habla está ya elaborada en enunciados verdaderos. Por lo que en el «existir» (*Bestehen*) de los estados de cosas se pone de relieve también, de forma indirecta, la «existencia» (*Existenz*) de los pertinaces objetos (o la facticidad de circunstancias sorprendentes). Pero este «mundo» que suponemos como la totalidad de los objetos —no como la totalidad de los hechos— no puede confundirse con la «realidad», que consiste en todo aquello que puede ser presentado en enunciados verdaderos.

11. Sobre el «realismo interno» de Putnam, véase J. Habermas, «Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams Kantischem Pragmatismus», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48 (2000), págs. 547-564.

c) Ambos conceptos, «mundo» y «realidad», expresan totalidades, pero sólo el concepto de realidad, gracias a su conexión interna con el concepto de verdad, permite emparejarse con las ideas *regulativas* de razón. El concepto de realidad de Peirce (como el conjunto de hechos constatables) es una idea regulativa en el sentido kantiano, pues vincula la constatación de hechos a una orientación por la verdad que, a su vez, tiene una función regulativa. Para Kant, la «verdad» no es ninguna idea y no está tampoco relacionada con las ideas de la razón, porque las condiciones transcendentales de objetividad de la experiencia deben explicar al mismo tiempo la verdad de los juicios de la experiencia: «Para Kant, la pregunta [...] por las condiciones de posibilidad de la constitución de los objetos, es decir, la constitución del sentido de la objetividad, era idéntica a la pregunta por las condiciones de posibilidad de la validez intersubjetiva del conocimiento verdadero».[12] Frente a ello Apel defiende la diferenciación entre, por un lado, el «*a priori* de la experiencia» interpretado pragmatistamente, que determina el sentido de los objetos de la experiencia posible, y, por otro, las condiciones de la justificación argumentativa de los enunciados sobre tales objetos.

Peirce quiso explicar el concepto de «verdad» con la ayuda del concepto epistémico de progreso del conocimiento, un progreso que se orienta hacia la verdad. Define el sentido de la verdad como una antici-

12. K. O. Apel, «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung», en Forum für Philosophie (comps.), *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Fráncfort del Meno, 1989, pág. 134.

pación de aquel consenso al que, en condiciones ideales de conocimiento, todos los participantes en el proceso autocorrectivo de investigación deberían llegar.[13] La «comunidad de investigadores» idealmente ilimitada constituye el foro para el «tribunal supremo» de la razón. Contra este tipo de epistemologización del concepto de verdad, que asimila la «verdad» a la «asertabilidad idealmente justificada», pueden aportarse buenas razones.[14] Sin embargo, si los procesos de justificación, incluso en los casos más favorables, ya sólo pueden conducir a una decisión sobre la aceptabilidad racional de los enunciados, pero no sobre la verdad de los mismos, entonces la *orientación a* la verdad —entendida ésta como una propiedad que los enunciados «no pueden perder»— adquiere una función regulativa irrenunciable para los procesos de justificación (que por principio son siempre falibles).[15]

13. Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, vols. V/VI, pág. 268: «The opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate, is what we mean by the truth, and the object represented in this opinion is the real» [«La opinión que está destinada a ser finalmente aceptada por todos los que investigan es lo que entendemos por verdad; y el objeto representado en esta opinión es el real»] (5.407). Sobre ello, véase K. O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Fráncfort del Meno, 1975 (trad. cast.: *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Madrid, Visor, 1997).

14. Véase la crítica al concepto discursivo de verdad en A. Wellmer, *Ethik und Dialog*, Fráncfort del Meno, 1986, págs. 51 y sigs. (trad. cast.: *Ética y diálogo*, Barcelona, Anthropos, 1994); C. Lafont, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, Cambridge (Mass.), 1999, págs. 283 y sigs. (versión ampliada del original español *La razón como lenguaje. Una revisión del «giro lingüísitico» en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visor, 1993).

15. Véase J. Habermas, «Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Ri-

El carácter de crítica de la metafísica que tiene la advertencia de Kant ante un uso apodíctico de la razón o un uso transcendente del entendimiento se conserva completamente incluso después de una detranscendentalización que vincula el conocimiento objetivo a la justificación discursiva entendida como «prueba de toque de la verdad». Pero no son la sensibilidad y el entendimiento los que definen los límites que separan el uso transcendental del uso transcendente de nuestra facultad de conocimiento, sino el foro de los discursos racionales en los que las buenas razones deben desarrollar su fuerza de convicción.

d) En cierta forma, la distinción entre verdad y aceptabilidad racional ocupa el lugar de la diferencia entre «cosa en sí» y «apariencia [sensible]». Kant no pudo salvar esta distancia transcendental ni tan sólo con la idea regulativa de la unidad del mundo, ya que tampoco la heurística de la completitud o perfeccionamiento de todos los conocimientos condicionados conduce al entendimiento *fuera* o *más allá* del reino de los fenómenos. Incluso después de la detranscendentalización del sujeto cognoscente continúa habiendo un vacío entre aquello que es verdadero y aquello que, para nosotros, vale como justificado o como racionalmente aceptable. Este vacío, aunque no puede salvarse de forma definitiva dentro de los discursos, sí que puede cerrarse pragmáticamente mediante el tránsito racionalmente motivado desde el discurso

---

chard Rortys pragmatischer Wende», en *Wahrheit und Rechtfertigung*, págs. 230-270 (trad. cast.: «Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty», en *Verdad y justificación*, págs. 223-259).

a la acción. Dado que los discursos *permanecen* enraizados en el mundo de la vida, existe un nexo interno entre los dos papeles que la idea de «orientación a la verdad» juega en un sitio y en otro (es decir, en las certezas de acción [operativas en el mundo de la vida] y en las pretensiones hipotéticas de validez [que se hacen valer en los discursos]).[16]

Efectivamente, la función regulativa de la orientación a la verdad, apoyada en la suposición del mundo objetivo, dirige los procesos fácticos de justificación hacia una meta que, en cierta medida, convierte en móvil el tribunal supremo de la razón. En el proceso de detranscendentalización, las ideas teoréticas de la razón salen, por decirlo así, fuera del mundo estático de lo inteligible y desarrollan su dinámica *en el interior* del mundo de la vida. Del mundo inteligible tenemos, dice Kant, una «idea», pero no un «conocimiento». Pero una vez que la idea cosmológica ha sido transformada en la suposición de un mundo objetivo común, la orientación por pretensiones de validez incondicionada libera los recursos de lo que llamábamos «mundo inteligible» para dedicarlos a la adquisición de conocimientos empíricos. El abandono de los supuestos de fondo lógico-transcendentales convierte las ideas de la razón en idealizaciones que los sujetos capaces de lenguaje y de acción efectúan. Lo «ideal», elevado y petrificado en un «reino» del más allá, se fluidifica en las operaciones de este mundo, sale del estado transcendente y se resitúa en una «transcendencia desde den-

16. Véase Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, págs. 48 y sigs., 261 y sigs., 291 y sigs.

tro». Y esto es así porque en la disputa discursiva sobre la interpretación correcta de aquello que nos sale al encuentro en el mundo, los contextos de los mundos de la vida enfrentados deben superarse «desde dentro».

Los sujetos capaces de lenguaje y de acción sólo pueden dirigirse *hacia* lo intramundano *desde* el horizonte de su respectivo mundo de la vida. No hay ninguna referencia al mundo que esté absolutamente libre de contexto. Heidegger y Wittgenstein mostraron ya, cada uno a su manera, que la kantiana conciencia transcendental de los objetos se nutre de falsas abstracciones.[17] Los contextos del mundo de la vida y las prácticas lingüísticas en las que los sujetos socializados se hallan «ya siempre», abren el mundo desde la perspectiva de tradiciones y costumbres constituidoras de sentido. Los miembros de una determinada comunidad de lenguaje experimentan todo lo que les sale al encuentro en el mundo a la luz de una precomprensión «gramatical» adquirida por socialización, no como objetos neutrales. La mediación lingüística de la referencia al mundo explica la retroconexión de la objetividad del mundo —objetividad que en la acción y en el habla se presupone— con la intersubjetividad del entendimiento entre participantes en la comunicación. Cualquier hecho que yo *enuncio* de un objeto, debe ser *afirmado* y, en su caso, *justificado* frente a otros que pueden contradecirme. La específica nece-

17. Sobre la «hermenéutica de "ser en el mundo" interpretado siempre ya en términos lingüísticos», véase K. O. Apel, «Wittgenstein und Heidegger», en B. McGuinness y otros (comps.), *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*, Fráncfort del Meno, 1991, págs. 27-68.

sidad de interpretación surge de la circunstancia de que ni siquiera en un uso descriptivo del lenguaje podemos prescindir de su carácter «abridor de mundo».

Estos problemas de traducción arrojan alguna luz sobre la densidad de los contextos del mundo de la vida, pero no ofrecen ninguna razón para sostener un teorema de la inconmensurabilidad.[18] Los participantes en la comunicación pueden entenderse por encima de las fronteras de mundos de la vida divergentes, ya que con la mirada puesta en un mundo objetivo común se orientan por la pretensión de verdad de sus enunciados, es decir, por su validez incondicionada. Volveré más tarde a esta idea de la orientación por la verdad.

2. La idea cosmológica de la unidad del mundo se bifurca, por un lado, en la suposición pragmática de un mundo objetivo como la totalidad de objetos y, por otro, en la orientación a una realidad concebida como la totalidad de hechos. En las relaciones interpersonales entre sujetos capaces de lenguaje y de acción, que «se toman la palabra» y «se piden explicaciones» mutuamente, topamos con otro tipo de idealizaciones. En el trato cooperativo con los otros, los sujetos deben suponerse recíprocamente racionalidad, al menos hasta que no se demuestre lo contrario. Bajo circunstancias especiales puede *resultar* que la suposición sea infundada. Puede *mostrarse* que, contra toda expectativa, el otro no pueda responder de sus acciones y expresiones y que nosotros tampo-

18. Véase Richard F. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism,* Filadelfia, 1983.

co veamos cómo podría justificar su comportamiento. En el contexto de la acción orientada al entendimiento, este tipo de desengaño se produce sólo sobre el trasfondo de una suposición de racionalidad que necesariamente debemos efectuar en cuanto entablamos una acción comunicativa. Esta suposición afirma que un sujeto que actúa intencionalmente está en situación, bajo las circunstancias apropiadas, de dar una razón más o menos plausible *por la cual* se ha comportado o se ha expresado (o ha dejado de hacerlo) de esta forma y no de otra. Las expresiones incomprensibles y extrañas, extravagantes o enigmáticas provocan una demanda de explicaciones, ya que contradicen implícitamente una suposición que es inevitable en la acción comunicativa y, por ello, desencadenan reacciones de sorpresa.

Quien no puede responder ante los otros de sus acciones y expresiones despierta la sospecha de no haber actuado «responsablemente». También el juez, ante la sospecha de un delito, comprueba la imputabilidad del acusado. Después examina si concurren motivos exculpatorios. Para un enjuiciamiento en equidad de un hecho debemos saber si el autor era responsable y si el hecho debe imputarse más bien a las circunstancias o al agente mismo. Las causas de exculpación confirman la suposición de racionalidad que efectuamos no sólo en el proceso judicial, sino también en la vida cotidiana frente a otros actores. El ejemplo del discurso jurídico es apropiado, por lo demás, para emprender una comparación de la suposición pragmática de responsabilidad con la idea kantiana de libertad.

Hasta ahora hemos considerado la razón «en su uso teorético» como «la facultad de juzgar de acuerdo con principios». La razón deviene «práctica» en la medida en que determina el querer y el actuar según principios. Sobre la base de la ley moral expresada en el imperativo categórico, la idea de la libertad adquiere una «causalidad propia», a saber, la fuerza motivadora de las mejores razones. A diferencia de las ideas teoréticas de la razón que simplemente regulan el uso del entendimiento, la libertad, en tanto que «exigencia irrecusable de la razón práctica», es constitutiva para la acción. Cierto que siempre podemos considerar también las acciones bajo el punto de vista de las categorías del comportamiento observable, como procesos determinados por las leyes de la naturaleza. Pero, con una intención práctica, debemos relacionar las acciones con aquellas razones a partir de las cuales un sujeto racional podría haberlas emprendido. La «intención práctica» significa un cambio de perspectiva hacia el tipo de enjuiciamiento normativo que aceptamos, con nuestra suposición de racionalidad, también en la acción comunicativa.

Es cierto que las razones que son relevantes para la «libertad» (en sentido kantiano) constituyen sólo una porción del espectro de razones en las que se acredita la responsabilidad de los sujetos que actúan comunicativamente. Kant define la libertad en general como la facultad de un actor de vincular su voluntad a máximas, es decir, de orientar su acción según unas reglas de cuyo concepto dispone. Así, mientras el «libre arbitrio» [*Willkürfreiheit*] nos pone en con-

diciones de adoptar cada uno, según su propia inclinación y objetivos subjetivamente elegidos, las reglas de la prudencia o del buen tino, la «voluntad libre» [*freie Wille*] sigue leyes universalmente válidas que ella misma, bajo el punto de vista moral, se ha dado por convicción. El libre arbitrio antecede a la voluntad libre; pero en relación con el establecimiento de los objetivos, aquél queda subordinado a ésta. Kant se limita a razones práctico-técnicas y práctico-morales. La acción comunicativa pone en juego un espectro más amplio de razones: razones epistémicas para la verdad de los enunciados, puntos de vista éticos para la autenticidad de una decisión vital, indicadores para la sinceridad de las confesiones, experiencias estéticas, explicaciones narrativas, estándares culturales de valor, pretensiones jurídicas, convenciones, etc. La responsabilidad no se mide solamente por los criterios de moralidad y racionalidad teleológica. No es ni siquiera sólo cosa de la razón práctica, sino que consiste *de modo general* en la capacidad de un actor de orientar su acción por pretensiones de validez.[19]

Entre las ideas de la razón práctica, la libertad es la única de la que Kant piensa que podemos *intuir a priori* la posibilidad de su realización. Por eso esta idea adquiere fuerza «legisladora» para todo ser racional. Y se explica a través del ideal de un «reino de los fines» al que todos los seres racionales se vinculan bajo leyes comunes, de tal forma que nunca se tratan unos a otros simplemente como medios, sino como fines. En

19. Véase J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Fráncfort del Meno, 1992, pág. 19 (trad. cast.: *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998).

este reino cada ciudadano «aunque es legislador universal, queda él mismo sometido a estas leyes». De este modelo de autolegislación nosotros poseemos una intuición *a priori*, que indica dos cosas: por un lado, tiene el sentido categórico de una obligación (a saber, la de hacer realidad el reino de los fines a través de las propias acciones y omisiones) y, por otro, tiene el sentido transcendental de una certeza (que este reino *puede* ser fomentado a través de nuestras acciones y omisiones morales). Podemos saber *a priori* que *es posible* una realización de esta idea práctica.

Bajo el primer aspecto, la comparación de la idea de la libertad con la suposición de racionalidad en la acción comunicativa no da para mucho. La racionalidad no es ninguna obligación. Incluso con relación al comportamiento moral o legal, la suposición de racionalidad no tiene el sentido de que el otro se sienta obligado a seguir la norma; se le imputa sólo un saber respecto a lo que significa actuar autónomamente. Más fructífero resulta el otro aspecto, según el cual la idea de la libertad nos ofrece la certeza de que la acción autónoma (y la realización del reino de los fines) *es posible* (y no sólo se nos exige contrafácticamente). Siguiendo a Kant, los seres racionales se entienden como actores que actúan por buenas razones. Con respecto a la acción moral poseen un saber *a priori* de la posibilidad de realizar la idea de libertad. También en la acción comunicativa partimos tácitamente del hecho de que todos los participantes *son* actores responsables. Forma parte de la autocomprensión de los sujetos que actúan comunicativamente que tomen po-

siciones racionalmente motivadas respecto a las pretensiones de validez; los actores presuponen mutuamente que actúan *efectivamente* por razones justificables por medios racionales.

No obstante, no hacen falta observaciones sociológicas o psicológicas del comportamiento para enseñarnos que este «saber» realizativo que sirve de guía al ejecutar la acción es problemático. Ya en la práctica cotidiana somos participantes y observadores al mismo tiempo y comprobamos que muchas expresiones están motivadas por algo muy distinto a las buenas razones. Desde este punto de vista empírico, la facultad de ser responsable puesta en juego por el que actúa comunicativamente sigue siendo, tanto como la idea kantiana de libertad, una suposición contrafáctica. Pero para el *mismo* sujeto que actúa, este conocimiento pierde curiosamente su carácter contradictorio en el proceso de ejecución de la acción. El contraste entre el saber objetivo de un observador y el saber que guía la acción —un saber empleado realizativamente— queda *in actu* sin consecuencias. El estudiante de sociología aprende en el primer semestre que todas las normas, incluso cuando son seguidas mayoritariamente, valen de un modo contrafáctico, ya que para el observador sociológico los casos estadísticamente probables de comportamiento desviado forman parte de toda norma existente.[20] El conocimiento de este hecho no será obstáculo, sin embargo, para que el destinatario de una norma reconocida como

20. Esta idea se encuentra ya en É. Durkheim, *Las reglas del método sociológico* (1895), Madrid, Akal, 1987.

válida en la comunidad la perciba como una norma absolutamente vinculante y, como tal, la siga.

Quien actúa moralmente no se atribuye «más o menos» autonomía; y en la acción comunicativa, los participantes no se suponen una vez «un poco más» y otra vez «un poco menos» de racionalidad. Desde la perspectiva de los participantes estos conceptos están codificados binariamente. Tan pronto como actuamos «por respeto a la ley» u «orientados al entendimiento» ya no podemos actuar al mismo tiempo desde el punto de vista objetivante de un observador. Durante la ejecución de la acción desconectamos las autodescripciones empiristas en favor de la autocomprensión racional de los actores. La suposición de racionalidad es, de todas formas, un supuesto *refutable*, no un saber *a priori*. «Funciona» ciertamente como una presuposición pragmática repetidamente acreditada que es constitutiva en general para la acción comunicativa; pero en casos individuales puede verse defraudada. Esta diferencia en el estatus del saber que guía la acción no se explica solamente por la detranscendentalización del sujeto que actúa, el cual se ha visto trasladado desde el reino de los seres inteligibles al mundo de la vida lingüísticamente articulado de los sujetos socializados. Con el cambio de paradigma se transforma también totalmente la perspectiva de análisis.

Dentro del marco conceptual del mentalismo, Kant concibe la autocomprensión racional de los actores como el saber que la persona tiene de sí misma, y contrapone abstractamente este saber de primera persona al saber de tercera persona que tiene un ob-

servador. Entre ambos existe un desnivel transcendental, de forma que la autocomprensión del sujeto inteligible no puede ser corregida, por principio, a través del saber sobre el mundo. Por el contrario, los sujetos que actúan comunicativamente, en su posición de hablante y destinatario, se encuentran —en los papeles de primera y *segunda* persona— literalmente a la misma altura. En tanto que se entienden sobre algo en el mundo objetivo y adoptan la misma referencia al mundo contraen una relación interpersonal. En esta actitud realizativa *respecto al otro* y sobre el trasfondo de un mundo de la vida intersubjetivamente compartido hacen experiencias comunicativas *juntos*. Entienden lo que el otro dice o piensa. Aprenden de las informaciones y de las objeciones del oponente y extraen sus propias conclusiones de la ironía o del silencio, de las expresiones paradójicas, de las alusiones, etc. Lo incomprensible de una conducta opaca o la interrupción de la comunicación es una experiencia comunicativa de tipo reflexivo. En estos niveles, una suposición de racionalidad, si bien no puede ser desmentida como tal, sí que puede ser refutada de forma indirecta.

Este tipo de refutabilidad parece que no vale para las idealizaciones en el ámbito de la cognición, a pesar de que tengan la misma forma que una suposición pragmática. La suposición de un mundo objetivo común proyecta un sistema de posibles referencias al mundo y con ello posibilita las intervenciones en el mundo y las interpretaciones de algo en el mundo. La suposición de un mundo objetivo común es «transcendentalmente» necesaria en el sentido de que no

puede ser corregida a través de unas experiencias que, sin tal suposición, no podrían darse. Los contenidos de las descripciones sufren, por supuesto, revisiones fundamentadas; pero no es así con la suposición del mundo objetivo, es decir, con esa proyección formal de una totalidad de objetos identificables en general (en cualquier caso, esta proyección no será revisable mientras nuestras formas de vida se hallen marcadas mediante los lenguajes naturales por la conocida estructura proposicional). En todo caso, *a posteriori* aprendemos que la proyección no ha sido lo suficientemente formal. Pero las suposiciones «inevitables» son «constitutivas» para las *prácticas* en un sentido diferente a como lo son para los *ámbitos objetuales*.

Para el comportamiento guiado por reglas, las reglas constitutivas abren continuamente la alternativa entre seguimiento de la regla y vulneración de la regla. Además, por principio existe siempre la alternativa entre tener capacidad para hacer algo o no tenerla. Quien no domina la regla de un juego y, por tanto, nunca puede cometer un error, no es un jugador. Esto se muestra *en el curso* de la práctica. De la misma forma, sólo durante la acción comunicativa se hace patente quien defrauda la suposición pragmática de responsabilidad, quien no «juega» en absoluto. Mientras que la suposición de un mundo objetivo común no se somete a control a través del tipo de experiencias que ella misma posibilita, la necesaria suposición de racionalidad que se efectúa en la acción comunicativa sólo vale *hasta nuevo aviso*. Está expuesta al desmentido que pueda derivarse de las ex-

periencias que realizan los participantes en esta práctica.

3. Hasta aquí hemos investigado el uso detranscendentalizado de la razón a partir de la suposición de un mundo objetivo común y de la suposición mutua de racionalidad que los actores deben efectuar cuando entablan una acción comunicativa. Hemos hecho también alusión a otro sentido de «idealización» al mencionar la función regulativa de aquella orientación por la verdad que complementa la referencia al mundo. El nexo genealógico con las «ideas» de Kant sugiere la expresión «idealización». La práctica de la acción orientada al entendimiento obliga a sus participantes a emprender determinadas anticipaciones, y abstracciones, y a superar determinados límites. ¿Pero qué tienen realmente en común las tres idealizaciones mencionadas, cuando se las investiga en la práctica?

La referencia al mundo que efectúa un lenguaje proposicionalmente diferenciado que satisface las funciones expositivas, obliga a los sujetos capaces de lenguaje y de acción a proyectar un sistema común de referentes que existen independientemente, sobre los cuales se forman creencias y en los cuales pueden influir intencionalmente. La suposición pragmático-formal del mundo esboza o proyecta unos «sustitutos» para los objetos a los que pueden referirse los sujetos que hablan y actúan. Sin embargo, la gramática no puede «imponer sus leyes» a la propia naturaleza. Una «proyección transcendental» en sentido débil depende de que la naturaleza «le sea favorable». En la

dimensión vertical de la referencia al mundo, la idealización consiste en la anticipación de la totalidad de las posibles referencias. En la dimensión horizontal de las relaciones que los sujetos entablan *entre ellos* la suposición de racionalidad que mutuamente efectúan indica aquello que *en principio* esperan uno del otro. Si el entendimiento y la coordinación comunicativa de la acción tienen que ser posibles, los actores deben ser capaces de tomar postura frente a las pretensiones de validez criticables y de orientarse en su propia acción por pretensiones de validez.

Aquí la idealización consiste en una abstracción provisional de las divergencias, las diferencias individuales y los contextos limitadores. Sólo cuando estas divergencias superan el ancho de banda tolerado se producen interferencias en la comunicación que, en casos extremos, pueden provocar la interrupción de la misma. Frente al modo de comprensión kantiano, aquí se hace valer un sentido platónico de idealización. Mientras no se alcanza el límite en el que la discrepancia entre el ideal y su incompleta realización resulta demasiado profunda, los participantes, en la medida en que mantienen una actitud realizativa, se hallarán inmunizados ante los defectos e imperfecciones empíricamente observables. En esta dimensión lo decisivo no es la anticipación totalizante respecto a todos los participantes. Lo importante es la neutralización (que se emprende *in actu*) de las pequeñas divergencias con relación al criterio ideal; un criterio respecto al cual también se orienta de hecho la misma acción objetivamente divergente.

Es sólo con la «orientación por la verdad» —que opera en el examen crítico de las pretensiones de validez incondicionales— cuando entra en juego una idealización que parece exagerada, ya que dilata el sentido kantiano y el sentido platónico de «idealización» hasta convertirlos en una conexión a todas luces híbrida. Dado que nuestro contacto con el mundo está mediado lingüísticamente, el mundo se sustrae tanto a un acceso directo de los sentidos como a una constitución inmediata a través de las formas de la intuición y los conceptos del entendimiento. La objetividad del mundo, esta objetividad que suponemos en el habla y en la acción, está tan fuertemente imbricada con la intersubjetividad del entendimiento sobre algo en el mundo que no podemos burlar ni ir más allá de este nexo, es decir, no podemos escapar del horizonte de nuestro mundo de la vida intersubjetivamente compartido, un horizonte que se nos abre a través del lenguaje. Esto no excluye, sin embargo, una comunicación que pueda superar los límites de los mundos de la vida particulares. Podemos superar reflexivamente nuestras diferentes situaciones hermenéuticas de partida y llegar a concepciones intersubjetivamente compartidas sobre la materia discutida. Es lo que Gadamer describe como «fusión de horizontes».[21]

21. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tubinga, 1960 (trad. cast.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1988). No obstante, la perspectiva de la apropiación de los clásicos induce a Gadamer a una estetización de la problemática de la verdad; sobre ello, véase J. Habermas, «Wie ist nach dem Historismus noch Metaphysik möglich?», en *«Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache». Hommage an Hans-Georg Gadamer,* Fráncfort del Meno, 2001, págs. 89-99.

La suposición de un mundo común de objetos que existen independientemente y de los que podemos enunciar hechos se complementa mediante la idea de la verdad como una propiedad que los enunciados «no pueden perder». Pero si los enunciados falibles no pueden ser confrontados de modo inmediato con el mundo y sólo pueden ser fundamentados o refutados a través de otros enunciados, y si no hay base alguna para enunciados autoconfirmatorios y absolutamente evidentes, las pretensiones de verdad sólo pueden examinarse discursivamente. De este modo, la relación binaria de la validez de los enunciados se amplía a la relación ternaria de la vigencia que los enunciados válidos tiene «para nosotros». La verdad de estos enunciados debe ser reconocible por un público. Pero entonces, las pretensiones de verdad —en tanto que pretensiones de validez *incondicionada*— desarrollan, bajo las *condiciones* epistémicas de su posible justificación, una fuerza explosiva *dentro* de las relaciones de entendimiento en cada caso existentes. El reflejo epistémico de la incondicionalidad es la revalorización ideal del público crítico en una instancia «última». Para ello Peirce utiliza la imagen de la comunidad de investigadores ilimitada en el tiempo histórico y en el espacio social; una comunidad que impulsa permanentemente el proceso inclusivo de investigación hasta el valor límite de la «opinión final».

Esta imagen es engañosa en dos sentidos. Por una parte sugiere que la verdad puede ser concebida como aseverabilidad justificada, siendo ésta, a su vez, medible en función de un consenso obtenido bajo condicio-

nes ideales. Pero un enunciado encuentra el asentimiento de todos los sujetos racionales porque es verdadero; no es verdadero porque pueda constituir el contenido de un consenso idealmente alcanzado. Por otra parte, esa imagen centra su atención no en el *proceso* de justificación en el curso del cual los enunciados verdaderos podrían resistir todas las objeciones, sino en el *estado final* de un acuerdo a prueba de revisión. Lo cual entra en contradicción con una autocomprensión falibilista que se expresa en el «uso cautelar» del predicado «verdadero». En tanto que mentes finitas, no podemos prever los cambios de las condiciones epistémicas y por tanto tampoco podemos excluir que incluso un enunciado idealmente justificado acabe un día mostrándose como falso.[22] Al margen de estas objeciones contra una versión epistémica del concepto de verdad, la idea de un proceso de argumentación máximamente inclusivo y abierto en todo momento a su prosecución conserva, incluso después de abandonar el fundacionalismo, un papel importante para la explicación si no de la «verdad», sí al menos de la «aceptabilidad racional». Pues nosotros, seres falibles situados en el mundo de la vida, no tenemos posibilidad de *cerciorarnos* de la verdad por otras vías que no sean las del discurso racional —y al mismo tiempo abierto al futuro.

Por mucho que la imagen de una comunidad idealmente ampliada de comunicación (Apel) que, bajo condiciones epistémicas ideales (Putnam), llega a un acuerdo fundamentado ante un auditorio ideal (Perelman) o en una situación ideal de habla (Habermas)

22. Véase la crítica de Wellmer en *Ethik und Dialog*, págs. 69 y sigs.

conduzca al error, no por ello podemos prescindir de parecidas idealizaciones. Pues la herida que abre en la práctica cotidiana una pretensión de verdad que se ha vuelto problemática debe curarse a través de los discursos; unos discursos que no pueden nunca terminarse de una vez por todas ni mediante evidencias «concluyentes» ni a través de argumentos «definitivos». Cierto que las pretensiones de verdad no pueden *hacerse efectivas* en los discursos; pero sólo a través de argumentos nos dejamos *convencer* de la verdad de enunciados problemáticos. Lo convincente es aquello que podemos aceptar racionalmente. La aceptabilidad racional depende de un procedimiento que no protege «nuestros» argumentos frente a nadie y frente a nada. El proceso de argumentación como tal debe permanecer abierto a todas las objeciones relevantes y a todas las correcciones y mejoras de las circunstancias epistémicas. Este tipo de práctica argumentativa máximamente inclusiva e ininterrumpida es tributaria de la idea de una progresiva superación de los límites de las actuales formas de entendimiento, tanto en lo que se refiere a los espacios sociales, los tiempos históricos y las competencias materiales. De esta forma se amplía el potencial de refutación en el que se acreditan las pretensiones de validez racionalmente aceptadas.

Con la comprensión intuitiva del sentido de la argumentación en general, proponentes y oponentes se obligan mutuamente a descentrar sus respectivas perspectivas interpretativas. De esta forma la anticipación idealizante de la totalidad —esa anticipación kantia-

na— se traslada del mundo *objetivo* al mundo *social.* En la actitud realizativa del participante en la argumentación, esta «totalización» se conecta con una «neutralización»; los participantes hacen abstracción del vacío evidente que existe entre, por un lado, la imagen ideal de completa inclusión social y material de una «conversación infinita» y, por otro, los discursos finitos, limitados local y temporalmente, que efectivamente llevamos a cabo. Los participantes en la argumentación se orientan por la verdad; y por ello, en el plano del cercioramiento discursivo sobre la verdad, el concepto de una verdad absolutamente válida se refleja en las idealizaciones que realizativamente se efectúan y que otorgan a esta práctica comunicativa su exigente carácter. Antes de poder entrar en detalle en estas presuposiciones pragmáticas de los discursos racionales, debo al menos describir brevemente el espectro de pretensiones de validez, que abarca más que la «verdad». Ya bajo las premisas del concepto kantiano de razón práctica pretendemos validez incondicional no sólo para los enunciados asertóricos verdaderos, sino también para los enunciados morales (y, con reservas, jurídicos) correctos.

4. Hasta ahora, cuando hablábamos de que los sujetos que actúan comunicativamente se entienden sobre algo en «el» mundo, pensábamos en la referencia a un mundo objetivo común. Las pretensiones de verdad sostenidas para las oraciones asertóricas servían de paradigma para las pretensiones de validez en general. Mediante actos de habla regulativos como las adver-

tencias, exigencias y consejos, los actores se refieren a acciones respecto a las cuales sus destinatarios se sienten obligados (o, al menos, así lo creen los actores). Como miembros de un grupo social comparten determinadas prácticas y orientaciones de valor, reconocen determinadas normas comunes, están habituados a determinadas convenciones, etc. En el caso del uso regulativo del lenguaje los hablantes se apoyan en un complejo de costumbres, instituciones o reglas reconocido intersubjetivamente o compartido por el hábito; un complejo que ordena las relaciones interpersonales de un colectivo de tal forma que sus miembros saben qué conducta pueden esperar legítimamente de los otros. (Mientras que, por otro lado, con actos de habla comisivos un hablante crea una relación legítima en tanto que acepta una obligación; aquí los participantes parten de la base de que los sujetos que actúan comunicativamente pueden vincular su voluntad a máximas y asumir responsabilidades).

Naturalmente, en estos juegos de lenguaje normativos los actores también se refieren, mediante los contenidos enunciativos de sus expresiones, a algo en el mundo objetivo, pero lo hacen sólo de paso. Mencionan las circunstancias y las condiciones de éxito de las acciones que exigen, piden, aconsejan, reprochan, disculpan, prometen, etc. Pero directamente se refieren a las acciones y normas como «algo en el mundo social». Es más, no entienden las acciones reguladas por normas como hechos sociales que, por decirlo así, constituyan una porción del mundo objetivo. Desde el punto de vista objetivante de un observador socio-

lógico, «en el mundo», junto a las cosas físicas y los estados mentales, «hay» también ciertamente expectativas normativas, prácticas, costumbres, instituciones y prescripciones de todo tipo. Pero frente a la red de sus interacciones normativamente reguladas, los actores comprometidos adoptan *in actu* otra actitud, a saber, la actitud realizativa de un destinatario que puede «vulnerar» las normas porque las reconoce como vinculantes. Desde el punto de vista de una segunda persona a cuya «buena voluntad» se dirigen las expectativas normativas, utilizan un sistema de referencia que es complementario respecto al mundo objetivo. Éste extrae del contexto omniabarcador de su mundo de la *vida* aquella porción que es relevante para la acción normativamente regulada a fin de tematizarla. De esta forma, los miembros entienden su «mundo social» como la totalidad de las relaciones interpersonales legítimamente reguladas. Igual que el «mundo objetivo», este sistema de referencia es también una suposición necesaria que está gramaticalmente unida al uso regulativo del lenguaje (en lugar del uso constatativo).

El uso expresivo de oraciones de primera persona completa esta arquitectura de «mundos». Dada la autoridad epistémica que un hablante posee sobre la expresión sincera de sus propias «vivencias», delimitamos un «mundo interior» diferente del mundo objetivo y del mundo social. En conexión con el argumento de Wittgenstein del lenguaje privado y con la crítica de Wilfrid Sellars al mentalismo[23] se ha desarro-

23. W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1956), Cambridge (Mass.), 1997.

llado una discusión sobre las oraciones de autopercepción y las oraciones de vivencia que deja claro, por lo demás, que el conjunto de vivencias respecto a las cuales tenemos un acceso privilegiado no puede entenderse, en analogía con el mundo objetivo y el mundo social, como un tercer sistema de referencia. «Todas mis» vivencias son subjetivamente ciertas; no requieren ser identificadas como datos objetivos o como expectativas normativas (ni tampoco pueden serlo). El «mundo» subjetivo se determina más bien de forma negativa como el conjunto de todo aquello que ni aparece en el mundo objetivo ni tiene validez (o encuentra reconocimiento intersubjetivo) en el mundo social. En tanto que complemento de estos dos mundos públicamente accesibles, el mundo subjetivo abarca todas las vivencias que un hablante, cuando quiere revelar algo de sí mismo ante un público, puede convertir —expresándose en el modo de la autopresentación— en el contenido de oraciones de primera persona.

La pretensión de corrección o rectitud de los enunciados normativos se apoya en la validez presunta de una norma subyacente. A diferencia de la validez veritativa de los enunciados descriptivos, el ámbito de validez de una pretensión de corrección varía con el trasfondo legitimador, es decir, varía en general con los límites de un mundo social. Únicamente los imperativos *morales* (y las normas jurídicas que, como por ejemplo los derechos humanos, sólo se fundamentan moralmente) pretenden, como las afirmaciones, validez absoluta, es decir, reconocimiento universal. Ello

explica la exigencia de Kant de que los imperativos morales válidos deben ser «universalizables». Las normas morales deben poder encontrar el reconocimiento racionalmente motivado de *todos* los sujetos capaces de lenguaje y de acción por encima de los límites históricos y culturales de cada particular mundo social. La idea de una comunidad completamente ordenada moralmente implica por ello la ampliación contrafáctica del mundo social en el que ahora nos encontramos hasta un mundo completamente inclusivo de relaciones interpersonales bien ordenadas: *todos* los seres humanos devienen hermanos.

No obstante, una hipostatización de esta comunidad «universal» —en el sentido de su no limitación espacio-temporal— constituida por todas las personas capaces de actuar y juzgar moralmente conduciría de nuevo al error. La imagen de un «reino de los fines» autodeterminado sugiere la existencia de una república de seres racionales, si bien se trata sin duda de una construcción que, como señaló Kant, «no está ahí, pero puede hacerse realidad a través de nuestros actos». Debe y puede hacerse efectiva de conformidad con la idea práctica de la libertad. El reino de los fines «existe» en una cierta forma, pero está más bien «planteado» que dado. Esta ambigüedad fue uno de los motivos —y no el menor— que llevó a Kant a separar también las prácticas de los humanos en los mundos de lo inteligible y de los fenómenos. A partir del momento en que uno cree que ya no puede aceptar esta división transcendental, debe hacer valer de otra manera el *sentido constructivo* de la moral.

Podemos imaginarnos los procesos de aprendizaje moral como la ampliación inteligente y el ensamblaje recíproco de mundos sociales que, ante un conflicto dado, todavía no se superponen suficientemente. Las partes en disputa aprenden a *relacionarse* mutuamente en un mundo común construido, de modo que pueden juzgar y resolver de forma consensuada las acciones controvertidas a la luz de estándares valorativos concordantes. Esto ha sido descrito por G. H. Mead como la ampliación de un intercambio reversible de perspectivas de interpretación. Las perspectivas iniciales de los participantes, enraizadas en el mundo de la vida respectivo, van «descentrándose» cada vez con más fuerza —como dice Piaget— a medida que el proceso de interrelación mutua de perspectivas se acerca al valor límite de la inclusión completa. Resulta interesante constatar que la práctica de la argumentación apunta ya *de origen* precisamente en esta dirección. Si atendemos al punto de vista moral bajo el cual sólo obtienen reconocimiento aquellas normas que son igualmente buenas para todos, el discurso racional aparece como el procedimiento más apropiado, ya que se trata de un procedimiento que asegura la inclusión de todos los afectados y la consideración equitativa de todos los intereses en juego.

«Imparcialidad» en el sentido de la justicia converge con «imparcialidad» en el sentido de cerciorarse de las pretensiones de validez cognitivas.[24] Esta convergencia resulta evidente cuando se compara la

24. Véase W. Rehg, *Insight and Solidarity*, Berkeley, 1994.

dirección de los procesos de aprendizaje moral con las condiciones que deben estar satisfechas en general para participar en argumentaciones. Los procesos de aprendizaje moral solventan los conflictos que se desencadenan por el desacuerdo entre oponentes sociales con orientaciones de valor discordantes; y lo hacen mediante la inclusión recíproca del otro u otra. Pero, como se muestra, esta forma comunicativa que es la argumentación está *en todo caso* hecha a la medida de este tipo de ampliación de orientaciones valorativas que lleva al entrecruzamiento de perspectivas. Si la discusión sobre pretensiones de validez controvertidas no quiere perder su sentido cognitivo, los participantes en la argumentación deben aceptar un universalismo igualitario que viene exigido por la misma estructura de la argumentación y que, de entrada, no tiene ningún sentido moral, sino un sentido pragmático-formal.

El carácter cooperativo que tiene en las argumentaciones la pugna por el mejor argumento se explica por la finalidad o la función que son constitutivas de este juego de lenguaje: los participantes quieren convencerse recíprocamente. En la medida en que prosiguen su acción comunicativa cotidiana en el nivel reflexivo de pretensiones de validez tematizadas, los participantes se orientan siempre por el objetivo del entendimiento, ya que un proponente sólo puede ganar el juego si *convence* a su oponente de la legitimidad de su pretensión de validez. La aceptabilidad racional del enunciado correspondiente se fundamenta en la fuerza de convicción del mejor argumento. Sobre

esta cuestión, sobre cuál de los argumentos es más convincente, no decide el discernimiento privado, sino las tomas de posición fundadas en el acuerdo racionalmente motivado de todos aquellos que participan en la práctica pública del intercambio de razones.

Cierto que los estándares según los cuales algo cuenta como un buen o mal argumento pueden ser también controvertidos. Todo puede verse arrastrado por el remolino de las contrarrazones. Por ello la aceptabilidad racional se apoya *en último término* solamente en aquellas razones que, bajo unas determinadas y muy exigentes condiciones de comunicación, consiguen afirmarse contra todas las objeciones. Para que el proceso de argumentación no yerre su sentido, la forma comunicativa de los discursos debe estar hecha de tal manera que, en lo posible, puedan llegar a discutirse y valorarse todas las consideraciones e informaciones relevantes que puedan motivar intrínsecamente a los participantes a tomar posición exclusivamente mediante la fuerza revisora de las razones que han emergido y flotan libremente. Pero si éste es el sentido intuitivo que en general vinculamos con la argumentación, también sabemos que una práctica no puede ser considerada seriamente como una argumentación si no satisface determinadas presuposiciones pragmáticas.[25]

25. Para lo que sigue, véase J. Habermas, «Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral», en *Die Einbeziehung des Anderen,* Fráncfort del Meno, 1996, págs. 11-64 (trad. cast.: «Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral», en *La inclusión del otro,* Barcelona, Paidós, 1999, págs. 29-78).

Las cuatro presuposiciones más importantes son: a) carácter público e inclusión: no puede excluirse a nadie que, en relación con la pretensión de validez controvertida, pueda hacer una aportación relevante; b) igualdad en el ejercicio de las facultades de comunicación: a todos se les conceden las mismas oportunidades para expresarse sobre la materia; c) exclusión del engaño y la ilusión: los participantes deben creer lo que dicen; y d) carencia de coacciones: la comunicación debe estar libre de restricciones, ya que éstas evitan que el mejor argumento pueda salir a la luz y predeterminan el resultado de la discusión. Las presuposiciones a), b) y d) imponen al comportamiento argumentativo las reglas de un universalismo igualitario que tiene como consecuencia, *respecto a las cuestiones práctico-morales*, que se atienda equitativamente a los intereses y orientaciones valorativas de todos y cada uno de los afectados. Y puesto que en los discursos prácticos los participantes son al mismo tiempo los afectados, la presuposición c) —que *respecto a las cuestiones teórico-empíricas* sólo exige una ponderación sincera y sin prejuicios de todos los argumentos— adquiere aquí el significado añadido de deber ser críticos frente a los propios autoengaños, así como que estén hermenéuticamente abiertos y sean sensibles frente a la comprensión que de sí mismos y del mundo tienen los otros.

Estas presuposiciones de la argumentación contienen evidentemente idealizaciones tan fuertes que se hacen sospechosas de una descripción tendenciosa. ¿Cómo puede ser posible que los participantes en la argumentación partan realizativamente de unas pre-

suposiciones de cuya naturaleza contrafáctica son bien conscientes? Mientras participan en los discursos no olvidan que, por ejemplo, el círculo de los participantes está compuesto de forma altamente selectiva, o que una parte está privilegiada frente a la otra por lo que concierne al margen comunicativo, o que una u otra parte se halla presa de prejuicios respecto a este o aquel tema, o que muchos se comportarán estratégicamente si tienen la oportunidad de hacerlo, o que las tomas de postura afirmativas o negativas a menudo vienen determinadas por otros motivos muy distintos al del mejor discernimiento. Sin duda, un analista que no participara en el discurso podría captar estas desviaciones respecto a una «situación de habla» que se supone aproximadamente «ideal» mucho mejor que los mismos participantes implicados en el discurso. Pero los participantes tampoco están tan enteramente absorbidos por esta implicación como para que ello impida que, incluso en actitud realizativa, sigan teniendo también presente —al menos intuitivamente— mucho sobre lo cual podrían tener, si adoptaran una actitud objetivante, un saber temático.

Por otra parte, las referidas presuposiciones inevitables de la argumentación —por mucho que sean contrafácticas— no son en absoluto meras construcciones, sino que son *operativamente eficaces* en el comportamiento de los mismos participantes en la argumentación. Quien participa seriamente en una argumentación parte fácticamente de tales presuposiciones. Esto se ve en las consecuencias que los participantes extraen, en caso necesario, de las inconsis-

tencias que van percibiendo. El proceso de argumentación es un proceso *autocorrectivo*, en el sentido de que las razones necesarias, por ejemplo, para una liberalización —hasta entonces «pendiente»— de las normas de funcionamiento y del régimen de discusión, para la modificación del círculo de participantes —por no ser suficientemente representativo—, para la ampliación de los temas a discutir o para una mejora de las bases de información, son razones que surgen del mismo transcurso de una discusión insatisfactoria. Esto *se aprecia precisamente* en el momento en que deben considerarse nuevos argumentos o deben tomarse en serio voces hasta entonces marginadas. Por otra parte, no *en todos* los casos las inconsistencias percibidas son un motivo para ésta (o parecidas) correcciones. Esto se explica por la circunstancia de que lo que convence *de forma inmediata* a los participantes en la argumentación es la sustancia de las razones y no el diseño comunicativo para el intercambio de razones. Las propiedades procedimentales del proceso de argumentación fundan la expectativa racional de que las informaciones y las razones decisivas serán puestas «sobre la mesa» y entrarán «en juego». Mientras los participantes en la argumentación partan de la base de que éste es el caso, para ellos no existe ninguna razón para preocuparse por las insuficientes propiedades procedimentales del proceso de comunicación.

Las propiedades formales de la argumentación adquieren relevancia desde el punto de vista de la diferencia entre aseverabilidad y verdad. «En última instancia» carecemos de evidencias concluyentes y de

argumentos absolutamente definitivos, de modo que incluso las afirmaciones bien fundadas pueden ser falsas; por ello, la calidad del procedimiento por el que nos cercioramos discursivamente sobre la verdad es lo único que fundamenta la expectativa racional de que en el discurso estén efectivamente disponibles —y que al final «cuenten»— las mejores informaciones y razones de entre todas las accesibles. Las inconsistencias percibidas que despiertan la sospecha de que «aquí no se argumenta en absoluto» sólo aparecen cuando se excluye de forma evidente a participantes *relevantes*, se reprimen contribuciones *relevantes* y se manipulan o condicionan mediante influencias de otro tipo las tomas de postura afirmativas o negativas.

La eficacia operativa de la anticipación idealizante que tácitamente hacen los participantes con sus presuposiciones de la argumentación se hace visible en la función crítica que tal anticipación ejerce: una pretensión de validez absoluta debe poder justificarse en foros cada vez más amplios, ante públicos cada vez más extensos y competentes y siempre contra nuevas objeciones. Esta dinámica —incorporada en la práctica argumentativa— de un descentramiento continuo y progresivo de las propias perspectivas interpretativas impulsa especialmente los discursos prácticos en los que no se trata ya de cerciorarse sobre las pretensiones de verdad, sino de la construcción razonada y la aplicación de normas morales (y jurídicas).[26]

26. Para lo que sigue, véase J. Habermas «Richtigkeit vs. Wahrheit», en *Wahrheit und Rechtfertigung*, págs. 271-318 (trad. cast.: «Corrección normativa *versus* verdad», en *Verdad y justificación*, págs. 261-303).

La validez de tales normas «consiste» en el reconocimiento universal que las normas merecen. Dado que las pretensiones de validez moral carecen de las connotaciones ontológicas que son características de las pretensiones de verdad, en el lugar de la referencia al mundo objetivo aparece aquí la orientación por la ampliación del mundo social, es decir, una orientación por la inclusión continua y progresiva de pretensiones y personas ajenas. La validez de un enunciado moral tiene el sentido epistémico de que sería aceptado bajo condiciones ideales de justificación. Pero si la «corrección o rectitud moral», a diferencia de la «verdad», *agota* su sentido en la aceptabilidad racional, nuestras convicciones morales deben quedar confiadas, finalmente, al potencial crítico de la autosuperación y del descentramiento; un potencial que está incorporado —junto con la «inquietud» que se deriva de aquella *anticipación idealizante*— en la práctica de la argumentación y en la autocomprensión de los que participan en ella.

II

5. Kant se movió en un paradigma que no atribuía al lenguaje ningún papel constitutivo para la teoría y la práctica. El mentalismo esboza la imagen de un espíritu, una mente (sea más bien constructiva o más bien pasiva) que convierte sus contactos con el mundo —unos contactos mediados por los sentidos— en representaciones de objetos y en influencias funcio-

nales sobre tales objetos, sin verse esencialmente afectada en estas operaciones por el lenguaje y sus estructuras. En la medida en que el lenguaje no deforma a la mente con sus ídolos —las imágenes y los ideales simplemente heredados—, ésta puede ver a través del medio del lenguaje como a través de un cristal sin mácula. Por ello, una mirada retrospectiva, genealógica, a los orígenes mentalistas del uso detranscendentalizado de la razón todavía no puede hacer frente al lenguaje como ese medio estructurador del espíritu que resitúa la conciencia transcendental en los contextos históricos y sociales del mundo de la vida.

Para Kant, es en el ámbito de la práctica donde la razón llega totalmente a sí misma: es constitutiva solamente para la acción moral. Ello sugiere buscar las huellas de la razón detranscendentalizada en la *acción* comunicativa. La expresión «acción comunicativa» designa aquellas interacciones sociales para las cuales el uso del lenguaje orientado al entendimiento asume un papel de coordinación de la acción.[27] A través de la comunicación lingüística las presuposiciones idealizantes se establecen en la acción orientada al entendimiento. Por ello la teoría del lenguaje, especialmente la semántica (que explica el sentido de las expresiones lingüísticas a partir de las condiciones de compren-

27. Véase J. Habermas, «Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt», en *Nachmetaphysisches Denken,* Fráncfort del Meno, 1988, págs. 63-104 (trad. cast.: «Acciones, actos de habla, interacciones lingüísticamente mediadas y mundo de la vida», en *El pensamiento postmetafísico,* Madrid, Taurus, 1990, págs. 67-107).

sión del lenguaje), es el lugar en el que una pragmática formal de orígenes kantianos podría coincidir con investigaciones de corte analítico. De hecho, la tradición analítica toma su punto de partida, en Frege, de un caso elemental de presuposición idealizante que sólo podía ser visible *después* del giro lingüístico. Si las estructuras de la mente están marcadas por la gramática del lenguaje, se plantea entonces la siguiente cuestión: ¿cómo pueden las oraciones y las expresiones predicativas mantener, en la multiplicidad de sus contextos de uso, aquella generalidad e identidad de significado de la que disponen originalmente los juicios y los conceptos en la esfera mental?

Frege propone diferenciar entre el concepto semántico de «pensamiento» y el concepto psicológico de «representación». Para que los pensamientos puedan ser comunicados deben superar *sin sufrir cambios* las fronteras de la conciencia individual, mientras que las representaciones pertenecen siempre, en cada caso, a un único sujeto individualizado en el tiempo y en el espacio. Las oraciones conservan el mismo «contenido de pensamiento» a pesar de que sean expresadas o entendidas como tales oraciones por diferentes sujetos en contextos en cada caso distintos. Esto lleva a Frege a atribuir a los pensamientos y a los contenidos conceptuales un estatus ideal, es decir, un estatus exonerado de restricciones espacio-temporales. Explica la peculiar diferencia de estatus entre los pensamientos y las representaciones mediante las formas gramaticales de su expresión. A diferencia de Husserl, Frege investiga la estructura del juicio o del

pensamiento partiendo de la estructura de la oración asertórica —compuesta de palabras—, considerada como la unidad gramatical más pequeña que puede ser verdadera o falsa. En la estructura de proposiciones y en la interrelación de referencia y predicación se muestra que los contenidos de pensamiento se diferencian de los objetos del pensamiento representador.[28]

El pensamiento apunta más allá de los límites de una conciencia individualizada espacio-temporalmente y el contenido ideal de los pensamientos es independiente de la corriente de vivencias del sujeto pensante. Ambas circunstancias son condiciones para que las expresiones lingüísticas puedan mantener el mismo significado para distintas personas en diferentes situaciones. Ya en el nivel elemental del sustrato sígnico, el hablante y el oyente deben poder reconocer el mismo tipo de signos en la multiplicidad de las correspondientes ocurrencias sígnicas. Con esto se corresponde, en el nivel semántico, la suposición de significados invariables. En la práctica, los miembros de una comunidad lingüística deben partir del supuesto de que las expresiones gramaticalmente bien formadas que enuncian tienen un significado *general* y, en la multiplicidad de contextos de uso, *idéntico* para todos los participantes. Sólo bajo esta presuposición puede resultar que las expresiones sean, en determinados casos, ininteligibles. La suposición, *in actu* inevitable, del significado idéntico con el que se

28. Véase E. Tugendhat, *Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Fráncfort del Meno, 1976, págs. 35 y sigs.

usan las expresiones de un lenguaje común no excluye, naturalmente, ni la división del trabajo lingüístico ni la variación de los significados a lo largo de la historia. Un nuevo saber sobre el mundo induce un cambio en el saber lingüístico y los progresos del conocimiento se depositan en los cambios de significado de los conceptos teóricos fundamentales.[29]

En el caso de la supuesta generalidad del significado de las expresiones gramaticales (para toda la comunidad lingüística) se trata asimismo de una presuposición idealizante que desde la perspectiva del observador —bajo el microscopio del etnometodólogo— a menudo incluso resulta ser inexacta. Pero como suposición contrafáctica es inevitable para el uso del lenguaje orientado al entendimiento. No obstante, Frege se dejó tentar, en su justificada crítica al psicologismo, por un platonismo del significado que, por lo demás, también Husserl compartía bajo otras premisas. El último Frege pensaba que la arquitectura mentalista de los dos mundos, según la cual el mundo objetivo de los objetos se corresponde con el mundo subjetivo de las representaciones, debía ser completada con un tercer mundo, el mundo ideal de las proposiciones. Con este infeliz movimiento se sitúa en una posición difícil. Cuando los significados de las oraciones se hipostatizan en un «ser en sí» ideal, resulta misterioso cómo tienen que interactuar estas

29. Véase H. Putnam, «The meaning of meaning», en *Mind, Language and Reality,* Cambridge, 1975, págs. 215-271 (trad. cast.: «El significado de "significado"», *Teorema,* vol. XIV/3-4, reproducida en L. M. Valdés Villanueva (ed.), *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos, 1995, págs. 131-193).

vaporosas entidades del «tercer reino»[30] con las cosas físicas del mundo objetivo, por una parte, y con los sujetos representadores, por otra. La relación de «presentación» mental de entidades se independiza de la mente subjetiva; una mente subjetiva respecto a la cual uno ya no sabe cómo se las arregla para «concebir» y «enjuiciar» proposiciones.

Que «los pensamientos expulsados de la conciencia» (Dummett), en tanto que proposiciones, lleven una existencia ambigua, incluso incomprensible, es un problema que Frege ha dejado a sus sucesores. Otro problema es el reverso de la idea revolucionaria de introducir la «verdad» —en tanto que concepto semántico fundamental— para la explicación del sentido de las expresiones lingüísticas. Para entender una oración deben conocerse las condiciones bajo las cuales es verdadera, es decir, debe saberse, como dirá Wittgenstein más adelante, «qué es el caso cuando es verdadera». Con ello se plantea la tarea de explicar el sentido de la verdad (la «satisfacción» de las condiciones de verdad). La propuesta de Frege de entender el valor de verdad de una oración como su referente es, evidentemente, insatisfactoria. Pues de su propio análisis de la estructura del enunciado resulta claro que la verdad no puede ser asimilada a la referencia. De este modo, la tradición de la semántica veritativa se vio gravada desde buen principio con dos difíciles problemas.

30. G. Frege, «Der Gedanke» (1918-1919), en *Logische Untersuchungen,* Gotinga, 1966, págs. 30-53 (trad. cast.: *Investigaciones lógicas,* Madrid, Tecnos, 1984). Aquí Frege llega a la conclusión (pág. 43) de que «los pensamientos no son ni cosas del mundo exterior ni representaciones. Hay que reconocer un tercer mundo».

Los contenidos proposicionales extraídos de la corriente de las vivencias debían estar incorporados, en tanto que significados, al medio de las expresiones lingüísticas, de tal forma que se disolviera el fantasmagórico reino intermedio de esas proposiciones libremente flotantes. Pero por la vía de una explicación semántico-veritativa del sentido de las oraciones, esto sólo se consigue si el concepto explicativo fundamental que es la «verdad» sale de su oscuridad. Ambas cuestiones —qué hacemos con las proposiciones y cómo debe entenderse el predicado «verdadero»— pueden entenderse como hipotecas de un concepto mentalista de razón que ha permanecido latente. Desde un punto de vista lingüístico, se ofrecen dos reacciones. O bien se liquida, junto con el paradigma mentalista, el concepto mismo de razón, o bien se desvincula este concepto de su marco mentalista y se traslada al concepto de razón comunicativa. Donald Davidson persigue la primera estrategia. Quiere desactivar bajo premisas empiristas la peculiar normatividad del lenguaje que se refleja tanto en la relación con el mundo de los sujetos capaces de lenguaje y de acción, como en sus relaciones interpersonales (6); Michael Dummett y Robert Brandom van en la dirección contraria y quieren reconstruir paso a paso la normatividad de la práctica del entendimiento (7 y 8).

6. Davidson objetiva el fenómeno a explicar, a saber, qué significa entender una expresión lingüística. Con una decisión metodológica que tendrá amplias consecuencias, transforma el papel del analista

del lenguaje, en tanto que lo desvincula del papel de un lector o de un oyente que intenta entender el texto de un autor o las expresiones de un hablante. En su lugar, sitúa al intérprete en el papel de un teórico que procede empíricamente, que efectúa observaciones del comportamiento de una cultura ajena y que —a diferencia del Wittgenstein etnólogo— busca una explicación nomológica para el incomprensible comportamiento lingüístico de los «nativos». Con ello, el comportamiento lingüístico de los sujetos capaces de lenguaje y de acción se lleva totalmente, por decirlo así, al lado del objeto. La enérgica equiparación de las expresiones simbólicas inteligibles con la categoría de los fenómenos naturales observables se corresponde con la asimilación de la comprensión del sentido con explicaciones para las que se necesita una teoría empírica. Davidson desarrolla una teoría de este tipo en tanto que utiliza la convención de Tarski como un concepto fundamental *no definido* que sirve para el establecimiento de equivalentes semánticos.

Con este movimiento, Davidson desdramatiza el problema de cómo hay que enfrentar la idea de la verdad y del contenido ideal de las pretensiones de verdad que se hacen valer comunicativamente. Para el otro problema de cómo puede evitarse una reduplicación platónica del significado de las oraciones en proposiciones —un problema que está relacionado con el uso con idéntico significado de las expresiones gramaticales— propone la eliminación del concepto de significado.

Davidson considera que una de las ventajas de su estrategia objetivista radica en que no se ve obligado a hacer uso «de los significados como entidades»: «No se introduce ningún objeto al que los predicados o las oraciones tengan que corresponder».[31] Pero el problema no desaparece sin más, sino que vuelve a aparecer en el plano metodológico cuando nos preguntamos cómo se las arregla el intérprete para hacer corresponder correctamente las pruebas de campo, es decir, el comportamiento lingüístico y las actitudes del hablante, con las respectivas oraciones-T formuladas teóricamente. Para que el intérprete pueda extraer una estructura lógica del flujo de datos observables, antes debe desmenuzar estas secuencias de comportamiento en unidades parecidas a oraciones que puedan hacerse corresponder con los bicondicionales de la teoría de Tarski. Pero incluso en una segmentación lograda, la covarianza que se observa de las expresiones individuales con las circunstancias típicas en las que éstas aparecen no es todavía suficiente para establecer una clara correspondencia.

En general, cuando un hablante competente expresa una oración de percepción sobre la base del conocido *significado léxico* de la expresión utilizada, lo hace sólo en conexión con aquello que, en la situación dada, *cree* percibir, es decir, en conexión con aquello que tiene por verdadero. Ya que las creencias y el significado de las palabras pueden variar con independencia unos

31. D. Davidson, *Wahrheit und Interpretation*, Fráncfort del Meno, 1986, pág. 10 (trad. cast.: *De la verdad y de la interpretación*, Barcelona, Gedisa, 1995).

de otros, los datos observacionales —es decir, el comportamiento del hablante, así como las circunstancias en las que éste aparece— sólo pueden dar información al intérprete sobre el significado de la expresión a interpretar si el hablante tiene por verdadero aquello que dice. Un observador debe saber si el hablante cree lo que dice para poder averiguar qué significa lo dicho. A fin de desactivar la indeseada interdependencia entre creencia y significado, el intérprete debe atribuir constantemente al hablante observado ese «tener-por-verdadero». Únicamente la *suposición de tener-por-verdadero* hace que la covarianza observada entre expresión y situación de la expresión sea una prueba suficiente para la elección teóricamente informada de la interpretación correcta. Por esta razón, Davidson introduce como principio metodológico el *supuesto refutable* de que los hablantes observados, por regla general, *se comportan racionalmente*. Esto significa que en general creen lo que dicen y que, en el curso de sus expresiones, no incurren en contradicciones. Bajo esta suposición, el intérprete puede partir de que el hablante observado, en la mayoría de situaciones, percibe y piensa igual que él, de modo que ambas partes coinciden en un gran número de creencias. Esto no excluye discrepancias en casos aislados, pero el principio exhorta al intérprete a «maximizar el acuerdo».

En este punto conviene retener que el principio de caridad —introducido por razones metodológicas y que mejor podría llamarse principio de «generosidad»— obliga al intérprete, situado en la *perspectiva del observador*, a atribuir al hablante «racionalidad»,

entendida como una disposición comportamental. Esta atribución no puede confundirse, no obstante, con la suposición de racionalidad que los participantes adoptan *realizativamente.* En un caso el concepto de racionalidad se utiliza descriptivamente, en el otro se usa normativamente. En ambos casos se trata de una presuposición falible: «La recomendación metodológica de interpretar de forma tal que se optimice el acuerdo no debería entenderse como algo basado en una generosa presuposición respecto a la inteligencia humana [...]. Si no encontramos ninguna posibilidad de interpretar las expresiones y las otras conductas de una criatura de modo tal que aparezcan una serie de creencias en su mayor parte libres de contradicciones y, según nuestros propios criterios, verdaderas, no tenemos ninguna razón para considerar a esta criatura como un ser racional que defiende creencias o que, en general, dice algo».[32]

De esta formulación (que vuelve a encontrarse en el argumento de Davidson contra la distinción entre esquema y contenido conceptual) se infiere ya que el principio metodológico cobra un significado en cierta medida transcendental.[33] La atribución de racionalidad no es solamente una presuposición inevitable para la interpretación radical, sino también para la comunicación cotidiana normal entre miembros de la

32. D. Davidson, «Radikale Interpretation», en *Wahrheit und Interpretation,* pág. 199.

33. Véase B. Fultner, *Radical Interpretation or Communicative Action: Holism in Davidson and Habermas,* tesis doctoral, Northwestern University, 1995, págs. 178 y sigs.

misma comunidad lingüística.[34] Sin una suposición recíproca de racionalidad no encontraríamos ninguna base suficientemente común que, partiendo de nuestras distintas teorías interpretativas (o idiolectos), condujera al entendimiento.[35] El «tener-por-verdadero» se ve acoplado después de nuevo, en el marco de una teoría integrada del lenguaje y de la acción, con una «preferencia» general por las oraciones verdaderas («prefiriendo una sentencia verdadera a cualquier otra»).[36]

La racionalidad de la acción se mide por los estándares habituales: consistencia lógica, principios generales de la acción orientada por el éxito y la consideración de las evidencias empíricas. Recientemente, al replicar a una intervención de Richard Rorty, Davidson ha formulado de nuevo el principio de caridad: «La caridad es una cuestión de encontrar suficiente racionalidad en aquellos que queremos entender para

34. A. Cutrefello, «On the Transcendental Pretensions of the Principle of Charity», en L. E. Hahn (comp.), *The Philosophy of Donald Davidson*, LaSalle (Ill.), 1999, pág. 333: «The principle of charity is supposed to be a universally binding condition for the very possibility of interpreting anyone at all» [«Se supone que el principio de caridad constituye una condición universalmente vinculante para la posibilidad real de interpretar a alguien en absoluto»]. En su réplica, Davidson acepta la expresión «transcendental» en el sentido débil de una inevitabilidad fáctica; en cualquier caso, habla de «the inevitability of the appeal to that principle» [la «inevitabilidad de apelar a este principio»] (*ibid.*, pág. 342).

35. Veáse D. Davidson, «Eine hübsche Unordnung von Epitaphen», en E. Picardi y J. Schulte (comps.), *Die Wahrheit der Interpretation,* Fráncfort del Meno, 1990, págs. 203-227.

36. D. Davidson, *Handlung und Ereignis,* Fráncfort del Meno, 1985. [En inglés en el original: «Prefering one sentence true to another». (*N. del e.*)]

que aquello que dicen y hacen tenga sentido, pues a menos que tengamos éxito en esta empresa, no podremos identificar los contenidos de sus palabras y pensamientos. Ver la racionalidad en los otros es una cuestión de reorganizar nuestras propias normas de racionalidad de acuerdo con su habla y su conducta. Estas normas incluyen las normas de consistencia lógica, de actuar de conformidad con los intereses básicos o esenciales del agente y la aceptación de puntos de vista que sean razonables a la luz de la evidencia».[37]

Es interesante observar que la normatividad de la conducta humana —a la que apunta la suposición de racionalidad— le sirve también a Davidson como criterio de delimitación para el lenguaje de lo físico frente al lenguaje de lo mental: «Hay diversas razones para la irreductibilidad de lo mental a lo físico. Una de las razones [...] es el elemento normativo que se introduce en la interpretación debido a la necesidad [!] de apelar a la caridad en el proceso de emparejar las oraciones de los otros con las nuestras».[38] Frente al

37. Véase Hahn (comp.), *The Philosophy of Donald Davidson,* pág. 600. [En inglés en el original: «Charity is a matter of finding enough rationality in those we would understand to make sense of what they say and do, for unless we succeed in this, we cannot identify the contents of their words and thoughts. Seeing rationality in others is a matter of recognizing our own norms of rationality in their speech and behavior. These norms include the norms of logical consistency, of action in reasonable accord with essential or basic interests of the agent, and the acceptance of views that are sensible in the light of evidence». (*N. del e.*)]

38. D. Davidson, «Could there be a Science of rationality?», en *International Journal of Philosophical Studies* 3 (1995), págs. 1-16, aquí pág. 4. [En inglés en el original: «There are several reasons for the irreducibility of the mental to the physical. One reason [...] is the normative

punto de vista monista del naturalismo cientifista, Davidson desea mantener una línea de demarcación, aunque sea tenue, entre la mente y la naturaleza. Contra este intento heroico, Richard Rorty puede valerse de fuertes argumentos, pues con ello sólo hace que radicalizar la estrategia —perseguida por el mismo Davidson— de desactivar el potencial de razón presente en la comunicación lingüística.[39] No resulta claro en absoluto cómo puede Davidson mantener el dualismo de las perspectivas mente-cuerpo después de haber escorado totalmente la conducta racional del lado del objeto y haber reconducido la comprensión de las expresiones lingüísticas a las explicaciones *teóricas* de un intérprete en actitud *objetivante*. Pues la comprensión del lenguaje y los estándares de racionalidad —que Davidson en principio presupone por parte del intérprete radical— tampoco han caído del cielo. Necesitan una explicación *suplementaria*.

La interpretación radical no es suficiente para hacer comprensible, dentro del marco empírico elegido, la forma en que el intérprete mismo ha aprendido a hablar, o el modo en que el lenguaje ha podido surgir en general. Si los sujetos capaces de lenguaje y de acción son «seres mentales» porque pueden tener actitudes intencionales respecto a contenidos proposicionales lógicamente conectados, y si es la construcción intencional de sus actos de habla y de sus acciones lo

---

element in interpretation introduced by the necessity [!] of appealing to charity in matching the sentences of others to our own». (*N. del e.*)]

39. Véase R. Rorty, «Davidson's Mental-Physical Distinction», en Hahn (comp.), *The Philosophy of Donald Davidson*, págs. 575-594.

que exige del intérprete tanto la suposición de racionalidad como la conceptualización mentalista, entonces queda abierta la cuestión de cómo puede surgir algo así como la intencionalidad. A ello responde Davidson, como es sabido, con el modelo de una situación de aprendizaje «triangular», en la que dos organismos reaccionan al mismo tiempo frente al mundo y frente al otro. Davidson quiere mostrar, en el sentido de una génesis lógica de la adquisición de expresiones lingüísticas elementales, cómo podría haber sido posible desde «nuestro» punto de vista —pero bajo premisas naturalistas— que dos organismos de la misma especie, adaptados a su medio natural, altamente evolucionados e inteligentes, pero todavía prelingüísticos, aprendieran, mediante la utilización de símbolos con significado idéntico, a tomar aquella distancia que llamamos «intencional» con respecto a su entorno de estímulos sensitivos.

Para la estructuración intencional de la mente es constitutiva la suposición de un mundo objetivo de cosas y objetos a los que podemos *referirnos*. Esta referencia al mundo es una presuposición para que podamos hacer enunciados sobre objetos y para poder adoptar distintas actitudes respecto a los contenidos de los enunciados. Bajo esta descripción, la conciencia intencional es cooriginaria con el lenguaje proposicionalmente diferenciado. De modo que la génesis de esta conciencia debe pensarse como si surgiera de una especie de interacción con el mundo para la cual la referencia a *un* mundo *que se supone objetivo* todavía no es constitutiva. Al principio el mundo sólo apa-

rece en conexión causal con el lenguaje. Esta premisa naturalista se adecua a la tesis del llamado externalismo según la cual el lenguaje «está anclado al mundo» mediante un elemental vocabulario de percepciones y su contenido semántico se debe a una elaboración inteligente de estímulos sensitivos causales: «En los casos más sencillos y especialmente fundamentales, las palabras y las oraciones derivan su significado de los objetos y de las circunstancias bajo las cuales se han aprendido. Una oración que uno está condicionado a tener por verdadera por causa de la presencia de fuego durante el proceso de aprendizaje, será verdadera si existe fuego».[40]

Esta explicación remite el *significado* de una expresión y la *verdad* de una oración a las circunstancias *causantes* bajo las que fueron aprendidas. Sin embargo, el proceso —descrito en el juego de lenguaje causal como un condicionamiento— se halla en una tensión contraintuitiva con nuestra autocomprensión como seres racionales. Por ello Davidson quiere explicar, según el modelo estímulo-reacción, cómo podría ser provocada la *distancia intencional del* mundo *y respecto al* mundo *a través* del mundo mismo. Dos seres vivos que interactúan adquieren esa específica distancia a partir del estímulo condicionante —del que al principio no les separa distancia alguna— frente al cual reaccionan, debido a sus idénticas disposiciones, de modo parecido; de forma que no solamente perciben el estímulo, sino que por la vía de la observación

40. D. Davidson, *Der Mythos des Subjektiven,* Stuttgart, 1993, págs. 93 y sigs.

mutua perciben simultáneamente que el otro reacciona de igual forma al mismo estímulo: «Con ello se han establecido suficientes características para otorgar un significado a la idea de que el estímulo tiene un lugar objetivo en un espacio común; depende de que dos perspectivas privadas converjan para marcar un sitio en el espacio intersubjetivo. Sin embargo, hasta ahora nada demuestra en esta imagen que [...] el objeto investigado [...] disponga del concepto de lo objetivo».[41]

Todavía no queda claro, pues, cómo uno puede saber que el otro reacciona frente *al mismo* objeto como uno mismo. Ambos deben averiguar respecto al otro si tienen en mente el mismo objeto. Para ello deben entenderse. Sin embargo, sólo pueden acceder a la requerida comunicación con el otro si utilizan el modelo de reacción que ambos perciben de modo similar (o al menos una parte de él) como una expresión simbólica y la pueden dirigir al otro como comunicación. Deben comunicarse mutuamente *sobre aquello que exactamente* ha originado la reacción en cada uno de los dos: «Para que dos personas puedan saber mutuamente que ambas —y sus pensamientos— están recíprocamente en una relación de este tipo, es necesario que entre ellas se llegue a la comunicación. Cada una de estas dos personas debe hablar con la otra y ser entendida por la otra».[42] Un estímulo que genera una reacción parecida en los dos participantes se transforma «para ellos» en un objeto (es decir, en una cosa en un mundo objetivo común) en el momen-

41. *Ibid.,* pág. 12.
42. *Ibid.,* pág. 15.

to en que, más allá de la observación recíproca de la similitud de sus reacciones, ambos —con la ayuda de sus respectivos comportamientos reactivos ahora *dirigidos simbólicamente al otro*— se entienden «sobre ella», es decir, sobre la reacción causal convertida así en objeto. Solamente mediante un uso comunicativo de este tipo el modelo de los dos similares comportamientos reactivos adquiere, al mismo tiempo, un significado idéntico para ambas partes.

La intuición que expresa Davidson mediante la imagen de la triangulación está clara: la referencia a algo y las actitudes intencionales respecto a algo en el mundo objetivo son solamente posibles desde la perspectiva de un hablante que, sobre la base de relaciones intersubjetivas establecidas comunicativamente, se coordina con la perspectiva de al menos otro hablante. La objetividad surge con la distancia intencional respecto al mundo. Y los hablantes sólo pueden obtener esta distancia aprendiendo a comunicarse entre ellos sobre *lo mismo*. Con ello se esboza ya la vía para la solución del problema. De todas formas, es difícil entender como podría Davidson explicar la interrelación de la objetividad con una intersubjetividad cooriginaria recurriendo para ello a una situación de aprendizaje ficticia. Las dificultades no provienen del externalismo de los supuestos epistemológicos de fondo, sino del solipsismo metodológico del observador aislado.

Esos dos organismos que se encuentran en el mismo entorno y que observan mutuamente sus similares reacciones frente a *un* estímulo que proviene de este

entorno, ¿cómo van a poder entenderse sobre el hecho de que tienen delante *el mismo* estímulo, a no ser que dispongan ya del correspondiente concepto? Pero sólo adquieren este concepto con la ayuda de un criterio que ambos utilicen de la misma forma, es decir, precisamente con la ayuda de un símbolo que tenga el mismo significado para ambas partes. Sólo entonces podrían entenderse respectivamente *con el otro* sobre las similitudes objetivamente presentes. Cierto que si alguien, digamos un maestro, pudiera adoptar el papel de un intérprete radical frente a un niño, averiguaría si él o el niño «piensan lo mismo» y, en caso necesario, corregiría su error. Pero este ejemplo de triangulación explicaría, en el mejor de los casos, el modo en que los niños pueden aprender, dentro de una comunidad lingüística existente, los elementos básicos del vocabulario de la percepción. Todavía no dice nada sobre la posibilidad de que la intencionalidad surja *originariamente* a partir de la recíproca observación del comportamiento de organismos que reaccionan a determinados estímulos de su entorno de una forma parecida, aunque aún no intencional.

A partir de la percepción recíproca de reacciones objetivamente *similares* sólo puede producirse la atribución mutua *del mismo* modelo de reacción si los participantes utilizan *el mismo* criterio. Pues diferentes sujetos sólo pueden establecer similitudes objetivas bajo determinados puntos de vista mantenidos intersubjetivamente. Deben, como dice Wittgenstein, poder seguir una regla. No es suficiente que, desde el punto de vista de un observador que no participa, se

den reacciones similares; son los participantes mismos los que deben *apreciar* una similitud de reacciones respecto al mismo estímulo u objeto.[43] Esto presupone de antemano lo que debe explicarse: «Toda conciencia de parecidos, clases, hechos, etc. [...] es una cuestión lingüística».[44] Es cierto que Davidson acentúa el núcleo social de la normatividad de una mente que se distingue, entre otras cosas, por la intencionalidad, por la relación con un mundo objetivo *común*. Pero no concibe esta sociabilidad desde la perspectiva de un miembro participante que «ya se encuentra» en una forma de vida compartida con otros y que no sólo está dotado objetivamente con dis-

43. Encuentro la misma objeción en J. Fennell, «Davidson on Meaning Normativity: Public or Social», en *European Journal of Philosophy*, 8 (2000), págs. 139-154: «The regularity in the environment, the identification of the common stimuli as *the* ones we are both responding to involves a normative similarity judgement. [...] In order to make the required judgement of normative similarity the interpreter must exceed what is available to an external observer [...] Hence triangulation faces the problem of the identification of the common stimuli, [...] and triangulation, if it is understood in purely causal terms as the correlation of stimulus-response groupings, leaves this problem unanswered» (pág. 149) [«La regularidad en el entorno, la identificación de los estímulos comunes como aquellos a los que ambos respondemos supone un juicio de similaridad normativa. [...] A fin de poder hacer el requerido juicio de similaridad normativa, el intérprete debe ir más allá de lo que tiene a su alcance como observador externo [...]. Por ello la triangulación tiene que hacer frente al problema de la identificación de los estímulos comunes, [...] y si la triangulación se entiende en términos puramente causales como la correlación de pares estímulos-respuestas, deja el problema sin resolver.»]

44. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, pág. 63. [En inglés en el original: «All awareness of sorts, resemblances, facts, etc. [...] is a linguistic affair». (*N. del e.*)]

posiciones para comportarse de modo similar, sino que al mismo tiempo tiene una conciencia, al menos intuitiva, de esta concordancia, de este acuerdo.

La comprensión —compartida previamente con los otros miembros— de aquello que hace de la propia forma de vida algo en común forma parte de esa «pertenencia» o de esa cualidad de «ser miembro». La elección de un planteamiento objetivista que asimila la comprensión del sentido a la explicación teórica significa decidirse por el solipsismo metodológico. Este solipsismo obliga a remitir aquel acuerdo comunicativo al resultado constructivo de la coordinación y solapamiento de las operaciones interpretativas que cada uno, desde la posición de un observador, emprende para sí, sin poder recurrir a un fondo de elementos comunes preestablecidos y objetivamente regulados pero, al mismo tiempo, subjetivamente actualizados. Por el contrario, podría sugerirse introducir la triangulación, por ejemplo en el sentido de G. H. Mead, como un mecanismo que explica el modo en que un par de miembros de la misma especie, al interactuar, adquieren conciencia del significado de sus reacciones comunes —reacciones que son específicas de la especie— por la vía de adoptar recíprocamente la perspectiva ajena, y con ello explica cómo este significado resulta simbólicamente disponible para ambas partes.[45]

45. Véase J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Fráncfort del Meno, 1981, vol. 2, págs. 11-68 (trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa,* Madrid, Taurus, 1987, vol. 2, págs. 7-64).

7. La hermenéutica filosófica ocupa una posición opuesta en relación con los planteamientos objetivistas. En ella, el proceso de interpretación está dirigido por una precomprensión que no es controlada mediante la observación de las conductas ajenas (como ocurre con las hipótesis empíricas), sino que se explicita y corrige mediante preguntas y respuestas, según el modelo del diálogo con una segunda persona. Los participantes en un diálogo, incluso cuando tienen que desarrollar todavía un lenguaje común, se mueven dentro del horizonte de una comprensión de fondo ya compartida. Ese modo de proceder es circular en la medida en que todo lo que un intérprete aprende a entender es el resultado falible de la explicación de una precomprensión, por muy vaga que ésta sea. El intérprete parte de la base —como destaca Gadamer, coincidiendo así con Davidson— de la suposición pragmática de que el texto que se interpreta sólo puede tener un sentido claro en tanto que expresión de un autor *racional.* Los textos sólo pueden mostrarse como incomprensibles y las expresiones como opacas sobre el trasfondo de esta «anticipación de perfección»: «Esto es evidentemente una presuposición formal que guía toda comprensión. Significa que sólo es comprensible aquello que realmente representa una unidad perfecta de sentido».[46]

La *suposición de racionalidad* de la hermenéutica muestra un parentesco asombroso con el principio de caridad de Davidson. Un parentesco que no se detie-

46. Gadamer, *Wahrheit und Methode,* págs. 277 y sigs. (trad. cast.: *Verdad y método,* pág. 363).

ne ahí. De la misma forma que el «intérprete radical» debe dirigir su mirada a las circunstancias bajo las cuales el hablante realiza una expresión presuntamente tenida por verdadera, también el intérprete de Gadamer debe dirigir su mirada simultáneamente al texto *y* a la cosa que en él se trata. Uno debe «entenderse en la cosa» antes de «poder recoger y entender la opinión del otro como tal». Ésta es la versión hermenéutica del principio de la semántica formal según el cual el significado de una oración está determinado por sus condiciones de verdad. Sin embargo, existe una diferencia importante en relación con otra cuestión: el intérprete de Davidson, adoptando la perspectiva de un observador, atribuye al extraño la disposición de orientarse por las normas de racionalidad por las que *él mismo* se guía, mientras que el intérprete de Gadamer, desde la perspectiva de un participante, supone que el compañero de diálogo se expresa racionalmente de acuerdo con estándares de racionalidad *comunes*. En este segundo caso, a diferencia de lo que ocurre con la atribución objetivista de racionalidad, la suposición de racionalidad —que se emprende realizativamente— surge de una comprensión *común* de la racionalidad y no de una comprensión meramente coincidente en términos objetivos.

De todas formas, el modelo global del diálogo o la conversación que se alimenta de tradiciones vitales, hace uso de un buen número de presuposiciones que no están claras. A fin de hacerlo accesible a un análisis más exacto, la pragmática formal reduce todo este escenario hermenéutico a la estructura de un inter-

cambio elemental de actos de habla orientados al entendimiento. El potencial de racionalidad que opera en el macronivel de la acción comunicativa es investigado de nuevo a nivel microscópico por Wittgenstein en el plano del comportamiento guiado por reglas. Con esta maniobra, Wittgenstein inspira la rama no empirista de la tradición fregeana que llega hasta Dummett y Brandom. A diferencia de la tradición Carnap-Quine-Davidson, estos autores parten de las prácticas normativamente reguladas y ejercitadas en común que fundan un plexo de sentido *compartido intersubjetivamente*. Metodológicamente se sitúan en la perspectiva de los participantes en un juego que hace explícita la capacidad de hablantes competentes.

Aquello que un análisis pragmático-formal que parte «desde arriba» presenta como una red de suposiciones idealizantes, el planteamiento analítico que discurre en sentido inverso a la detranscendentalización lo descubre, por decirlo así, «desde abajo». También por este lado se muestra que la suposición de identidad de significado de las palabras *remite a las presuposiciones más complejas de un mundo objetivo común, de la racionalidad de los sujetos capaces de lenguaje y de acción y del carácter incondicionado de las pretensiones de validez*. El nivel más bajo de idealización no puede *pensarse* independientemente de estas otras idealizaciones. Wittgenstein hace retroceder el platonismo semántico de Frege sin abandonar la idea del carácter públicamente comunicable de los significados generales e idénticos. Frente a la forma de vida intersubjetivamente compartida y el consenso de fon-

do de la comunidad lingüística, Dummett preserva la autonomía de la función expositiva del lenguaje y, con ella, de la referencia al mundo objetivo. Brandom, finalmente, apoyándose en los conceptos de una pragmática formal, da cuenta detallada de la racionalidad y la responsabilidad que mutuamente se suponen los participantes en el discurso. Naturalmente, aquí sólo puedo recordar a grandes trazos los diferentes pasos de un curso de argumentación extraordinariamente denso a fin de hacer visible, también desde esta perspectiva, esa red de suposiciones idealizantes.

El significado de una expresión simbólica apunta más allá de las circunstancias especiales de cada una de sus ocurrencias. Wittgenstein analizó este momento platónico de la universalidad del significado —un momento con el que todo predicado o concepto está conectado— con ayuda del concepto de comportamiento «guiado por reglas». Mientras que el comportamiento «regular», desde la perspectiva de un observador, simplemente coincide con una regla, el comportamiento «guiado por reglas» debe orientarse por una regla de la cual el mismo sujeto agente debe tener un concepto. Esto recuerda la distinción introducida por Kant entre «actuar según la ley» o actuar «por respeto a la ley». Pero Wittgenstein todavía no está pensando en normas de acción complejas, sino en reglas generativas para operaciones sencillas, como reglas aritméticas, lógicas o gramaticales que investiga según el modelo de las reglas de un juego.

Por esta vía analiza la capa inferior de la normatividad que caracteriza a las actividades mentales. Las

normas deben dominarse en la práctica dado que, como ya sabía Aristóteles, no pueden regular por sí mismas su propia aplicación, pues ello llevaría al actor a un regreso infinito. El saber implícito relativo a cómo se sigue una regla antecede al saber explícito de cuál es la regla que uno sigue. Uno debe *entenderse* «en» una práctica guiada por reglas antes de poder hacer explícita esta capacidad y de formular como tal esa regla que intuitivamente se sabe. Partiendo del hecho de que el conocimiento de la regla está fundado en esa capacidad expresada en el verbo «poder», Wittgenstein concluye que todo aquel que intenta poner en claro su saber práctico en cierta forma se encuentra ya previamente en una práctica en tanto que participante.[47]

Del análisis de la peculiar normatividad de este tipo de comportamiento elemental guiado por reglas resulta además que estas prácticas se ejercitan y adquieren en común, es decir, tienen un carácter originariamente social. Las reglas son «normativas» en el sentido débil —y todavía libre de cualquier connotación de normas de acción *obligatorias*— de que vinculan el libre arbitrio de un sujeto en la medida en que «dirigen» sus intenciones en una determinada dirección:

— las reglas «vinculan» la voluntad de forma que los sujetos que actúan intentan evitar las posibles vul-

47. Véase K. O. Apel, «Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens» (1966), en *Transformation der Philosophie,* vol. 1, Fráncfort del Meno, 1973, págs. 335-377 (trad. cast.: *La transformación de la filosofía,* Madrid, Taurus, 1985).

neraciones de la regla; el seguimiento de una regla significa omitir una posible «infracción»;

— por principio, quien sigue una regla debe poder justificarse frente a un crítico; por esto la división virtual del trabajo entre el papel y el saber del crítico y los del práctico forman parte del concepto de seguir una regla;

— por consiguiente, nadie puede seguir una regla solipsistamente, para sí mismo; el dominio práctico de una regla significa la capacidad de participación *social* en una práctica habitual en la que los sujetos ya se encuentran previamente (y a partir del mismo momento en que, con la finalidad de justificarse, se cercioran reflexivamente frente a los otros de su saber intuitivo).

Wittgenstein explica la universalidad ideal del significado ya destacada por Frege con la «concordancia» preexistente de aquellos que forman parte de una práctica común. Ahí se expresa el reconocimiento intersubjetivo de unas reglas que ya se siguen tácitamente. Sobre este trasfondo, los que forman parte de esa práctica pueden «tomar» una determinada conducta como ejemplo para una regla o pueden entender tal conducta como el «cumplimiento» de una regla. Dado que por principio pueden darse controversias sobre la corrección de una determinada conducta, el concurrente «sí» o «no» de un posible crítico forma parte del sentido de la validez normativa de una regla. Junto con la codificación binaria «correcto» o «erróneo» se halla ya incorporado al mismo tiempo un mecanismo de autocorrección en el comportamiento guiado por reglas.

Sin embargo, inicialmente no quedaba claro qué instancia servía para medir *en último término* la crítica pública. Parece que la crítica no puede extenderse a su vez a la regla intuitivamente subyacente, ya que ésta es constitutiva para la práctica dada (digamos, por ejemplo, para el juego de ajedrez). Dado que Wittgenstein analiza la gramática de los juegos de lenguaje según el modelo de los juegos de sociedad, considera —según una lectura no totalmente indiscutida— que el acuerdo fácticamente consolidado de la comunidad lingüística posee una autoridad inapelable para el enjuiciamiento de lo correcto y lo incorrecto, como una especie de certeza contra la cual «se tuerce la pala». Así se puede entender en cualquier caso el tránsito desde la semántica veritativa a la teoría del significado como uso que lleva a cabo el último Wittgenstein. Frege había definido ya el significado de una oración con ayuda de las condiciones de verdad que establecen el modo en que una oración puede usarse correctamente. Si ahora podemos extraer las condiciones de verdad del consenso de fondo local que se ha constituido convencionalmente entre los miembros de una comunidad lingüística, es mucho más fácil renunciar al incómodo concepto de la verdad o falsedad de las oraciones y describir directamente el uso lingüístico dominante: «El significado de una oración o una forma oracional no se explica por tanto exponiendo la condición necesaria para que *sea* verdadera, sino describiendo su uso».[48]

48. M. Dummett, «Language and Communication», en *The Seas of Language*, Oxford, 1993, pág. 181. [En inglés en el original: «The

No obstante, este argumento pierde su plausibilidad si recordamos el principio contextual de Frege, según el cual el significado de las palabras aisladas se determina por la contribución que hacen a la composición del significado de las oraciones verdaderas. De modo que el significado de los predicados o conceptos individuales no se deriva inmediatamente de las circunstancias de uso de las palabras aisladas, sino del contexto de las oraciones en las que encuentran un uso correcto *cuando las oraciones son verdaderas*. El significado de estas oraciones se determina, pues, en su totalidad por las circunstancias bajo las cuales pueden ser usadas de modo verdadero. Para medir si alguien utiliza correctamente el predicado «rojo» —es decir, si domina la correspondiente regla predicativa— atenderemos a las oraciones que ponga como ejemplo, las cuales deben ser verdaderas si expresan un resultado acertado de las pruebas de control correspondientes (como, por ejemplo, señalar repetidamente distintos objetos rojos).

De forma similar, el dominio práctico de reglas matemáticas o lógicas se acredita mediante la corrección de las proposiciones correspondientes. En cuanto se trata de reglas operacionales con una función cognitiva parece que su «validez» no se explica por las convenciones existentes —como sí ocurre en el caso de las reglas de juego explícitamente acordadas que no están enraizadas en un saber práctico preexis-

---

meaning of a statement or form of statement is therefore not to be explained by stating the condition for it to *be* true, but by describing its use». (*N. del e.*)]

tente—, sino por la contribución que las operaciones correctamente generadas siguiendo la regla hacen a la formación de enunciados verdaderos. Por ello, en el ámbito de operaciones cognitivas simples, el comportamiento guiado por reglas deja entrever una normatividad que ya *apunta* a la verdad y a la aceptabilidad racional de los enunciados de un lenguaje natural. El elemental «sí» o «no» de un maestro wittgensteiniano que controla las operaciones que hace su discípulo cuando aplica una regla, sólo se desarrolla —es decir, sólo pone de manifiesto su sentido de validez de forma completa— en el nivel más complejo de la explícita toma de posición afirmativa o negativa (sí/no) que realizan los participantes en una argumentación respecto a pretensiones de verdad que contienen una carga empírica.

De un modo parecido, Dummett hace valer frente al último Wittgenstein la intuición original de Frege. Su objeción se apoya esencialmente en que el enjuiciamiento de la verdad de un enunciado se mide por su capacidad para reproducir un hecho y no por si el hablante se atiene a los usos lingüísticos de su entorno. La autoridad epistémica de la aseverabilidad justificada no se agota en la autoridad social de la comunidad lingüística. Es cierto que después del giro lingüístico está claro que la exposición de estados de cosas depende del medio del lenguaje, pues cualquier pensamiento inteligible sólo puede expresarse mediante la forma proposicional de su correspondiente oración asertórica. El pensamiento está acoplado con la función expresiva del lenguaje. Pero una oración asertóri-

ca correctamente expresada no es verdadera porque las reglas de uso de la oración reflejen el consenso o la cosmovisión de una determinada comunidad lingüística, sino porque cuando se usan correctamente garantizan la aceptabilidad racional de la oración. Las reglas concebidas para la función expositiva del lenguaje posibilitan una referencia a objetos y estados de cosas sobre cuya existencia no deciden las costumbres o hábitos locales, sino el mundo mismo, el mundo supuesto como algo objetivo. Los hablantes no pueden comunicar sobre algo en el mundo sin «comunicar» con ello, al mismo tiempo, el mundo objetivo supuesto.

Wittgenstein utiliza la expresión «gramática del lenguaje» en el sentido amplio de una «gramática de las formas de vida» porque todo lenguaje natural, en sus funciones comunicativas, está «entretejido» con la articulación conceptual de la imagen del mundo y la estructura social de la comunidad lingüística. Sin embargo, las reglas lingüísticas no deben asimilarse a «usos» o «costumbres», ya que todo lenguaje goza de cierta autonomía frente al trasfondo cultural y las prácticas sociales de la comunidad lingüística. Esta autonomía se debe al intercambio que se produce entre el saber lingüístico y el saber sobre el mundo. Es cierto que la apertura lingüística del mundo es la que hace posible los procesos de aprendizaje intramundanos de los cuales se alimenta nuestro saber sobre el mundo. Pero el saber sobre el mundo conserva a su vez, frente a este saber lingüístico, una fuerza de revisión porque la función expositiva del lenguaje no se agota en las formas de su uso comunicativo: «Que una afirma-

ción satisfaga la condición de *ser* verdadera no es en sí mismo una característica de su uso [...] Las afirmaciones no adquieren en general su autoridad por la frecuencia con que se realizan. Necesitamos distinguir más bien lo que simplemente se dice habitualmente de aquello que los principios que gobiernan nuestro uso del lenguaje —y que determinan los significados de nuestros enunciados— nos *exigen* o nos *permiten* decir».[49] Esta peculiaridad de la función expositiva del lenguaje nos recuerda la suposición común de un mundo objetivo; una suposición que los participantes en la comunicación deben realizar cuando plantean afirmaciones sobre algo en el mundo.

8. Por otra parte, Dummett mantiene, contra Frege, la intuición wittgensteiniana de que el lenguaje está enraizado en la acción comunicativa y que su estructura sólo puede hacerse visible explicando las capacidades de los hablantes que lo practican. De todas formas, de entre todos los complejos contextos de uso, Dummett subraya especialmente una determinada práctica, a saber, aquel juego de lenguaje compuesto de afirmaciones, objeciones y justificaciones en el que se tematizan expresamente «obligaciones» y «justificaciones» semánticamente fundamentadas («lo

49. *Ibid.*, págs. 182 y sigs. [En inglés en el original: «A statement's satisfying the condition for it to *be* true is certainly not in itself a feature of its use [...] Statements do not in general acquire authority from the frequency with which they are made. We need, rather, to distinguish what is merely customarily said from what the principles governing our use of language and determinative of the meanings of our utterances *require* or *entitle* us to say». (*N. del e.*)]

que los principios del lenguaje nos *exigen* o *permiten* decir»).* El lugar privilegiado que ocupa el discurso racional se explica por el giro epistémico dado por Dummett a la semántica veritativa. Puesto que nadie tiene un acceso no mediado lingüísticamente a las condiciones de verdad, una oración sólo puede entenderse si se sabe *cómo puede reconocerse* que sus condiciones de verdad están satisfechas. Sólo conocemos las condiciones que hacen verdadera una oración mediante las razones —o el tipo correcto de razones— que un hablante podría aportar cuando afirma la oración como verdadera: «Al identificar que alguien tome una afirmación por verdadera con su disposición para afirmarla hemos distinguido dos criterios de corrección: el modo en que los hablantes establecen o llegan a reconocer las afirmaciones como verdaderas; y el modo en que, al reconocer esto, afectan al curso de su acción posterior».[50]

Naturalmente esta estructura discursiva interna del entendimiento sólo aparece en primer plano cuando existe la oportunidad de dudar de la inteligibilidad o la validez de un acto de habla. Pero el intercambio comunicativo siempre tiene lugar sobre un telón de fondo discursivo que implícitamente lo acompaña, porque

* En inglés en el original: «What the principles of language *require* and *entitle* us to say». (*N. del e.*)

50. M. Dummett, «Language and Truth», en *The Seas of Language,* pág. 143. [En inglés en el original: «Identifying someone's taking a sentence to be true with his willingness to assert it, we distinguished two criteris of correctness: how the speakers establish or come to recognize sentences as true; and how so recognizing them affects their subsequent course of action». (*N. del e.*)]

una expresión sólo es comprensible para aquel que sabe por qué razones (y qué tipo de razones) tal expresión es aceptable. Según este modelo, los hablantes, incluso en la comunicación cotidiana normal, se ofrecen *implícitamente* razones para la aceptabilidad de sus expresiones, se exigen estas razones mutuamente y juzgan recíprocamente el estatus de sus manifestaciones. Cada uno decide si tiene por justificada o no la obligación argumentativa que el otro ha contraído.

Robert Brandom elige este planteamiento como punto de partida de una pragmática formal que conjuga la semántica inferencial de Wilfrid Sellars con una impresionante investigación lógica centrada en la práctica de «dar y exigir razones». Brandom sustituye la cuestión fundamental de la teoría semántica de qué significa entender una oración por la cuestión pragmática de qué hace un intérprete cuando «considera y trata» correctamente a un hablante como alguien que con su acto de habla pretende «verdad» para el enunciado 'p' proferido. El intérprete atribuye al hablante una obligación o compromiso (*commitment*) de justificar 'p' en caso necesario; y respecto a esa pretensión de validez (*claim*), el mismo hablante toma posición en la medida en que concede o niega al hablante una justificación o legitimación (*entitlement*) para afirmar 'p'. Me he ocupado en otro lugar de esta teoría.[51] Aquí me interesa solamente la suposición de

51. J. Habermas, «Von Kant zu Hegel. Zu Robert Brandoms Sprachpragmatik», en *Wahrheit und Rechtfertigung*, págs. 138-185 (trad. cast.: «De Kant a Hegel. La pragmática lingüística de Robert Brandom», en *Verdad y justificación*, págs. 135-179).

racionalidad que necesariamente se emprende en estos discursos. Es cierto que Brandom parte de que hablante y oyente se tratan recíprocamente como seres racionales para los que «cuentan» las razones. Mediante los argumentos, hablante y oyente se obligan o se autorizan a reconocer pretensiones de validez por principio criticables. Pero falta en él aquella interpretación intersubjetivista de la validez objetiva que considera que la práctica de la argumentación está conectada a una fuerte anticipación idealizante.

Brandom localiza la normatividad del lenguaje —que hace que los sujetos se «vinculen»— en la coacción sin coacciones del mejor argumento. Ésta se desarrolla por la vía de una práctica discursiva en la que los participantes justifican racionalmente sus expresiones frente a los otros: «Esta fuerza es una especie de fuerza normativa, un "debe" racional. Ser racional es estar vinculado o constreñido por estas normas, estar sujeto a la autoridad de las razones. Decir "nosotros" en este sentido es situarnos a nosotros mismos y a cada uno de los otros en el espacio de las razones, ofreciendo y pidiendo razones para nuestras actitudes y actos».[52] Este tipo de responsabilidad racional es constitutiva para la autocomprensión que nos distingue como sujetos capaces de lenguaje y de acción. La

52. R. B. Brandom, *Making it Explicit,* Cambridge (Mass.), 1994, pág. 5. [En inglés en el original: «This force is a species of normative force, a rational "ought". Being rational is being bound or constrained by these norms, being subject to the authority of reasons. Saying "we" in this sense is placing ourselves and each other in the space of reasons, by giving and asking for reasons for our attitudes and performances». (*N. del e.*)]

autocomprensión racional es al mismo tiempo determinante para aquella perspectiva inclusiva del «nosotros» desde la cual una persona se califica a sí misma como «uno de nosotros».

Es interesante constatar que Brandom inicia su libro, totalmente en la tradición de Peirce, Royce y Mead, con la concepción intersubjetivista de un concepto universal de razón. Estos pragmatistas conciben el universalismo fundamentalmente como el modo de evitar la exclusión. La perspectiva del «nosotros» desde la cual los seres racionales —en tanto que «seres *sapientes* más que *sintientes*»—* se diferencian de los otros seres vivos impide el particularismo, pero no el pluralismo: «El planteamiento más cosmopolita empieza con una comprensión pluralista. Si preguntamos ¿quiénes somos? o ¿qué tipo de cosa somos?, las respuestas pueden ser distintas y compatibles. Cada uno define una forma diferente de decir "nosotros"; cada modo de decir "nosotros" define una comunidad diferente. Apunta a una gran Comunidad comprensiva de todos los miembros de todas las comunidades particulares, la Comunidad de aquellos que dicen "nosotros" con cualquiera y a cualquiera, con independencia de si los miembros de esas distintas comunidades se reconocen unos a otros o no».[53] Esta C mayúscula podría caracterizar el punto de re-

* En inglés en el original: «Sapient rather than sentient». (*N. del e.*)

53. *Ibid.*, pág. 4. [En inglés en el original: «The most cosmopolitan approach begins with a pluralist insight. When we ask, Who are we? or What sort of thing are we? the answers can vary without competing. Each one defines a different way of saying "we"; each kind of "we"–saying defines a different community. It points to the one great Commu-

ferencia ideal para la aceptabilidad racional de aquellas pretensiones de validez incondicionadas —es decir, que transcienden los contextos— que deben justificarse ante un público «cada vez más amplio». En Brandom no se encuentra un equivalente pragmático para esta idea; un equivalente, por ejemplo, de aquellas presuposiciones de la argumentación que mantienen en funcionamiento la dinámica de progresivo descentramiento de las perspectivas pluralistas de interpretación. En este sentido, hay en esta obra —en conjunto tan impresionante— un aspecto que resulta muy ilustrativo y que quisiera destacar críticamente.

Como ocurre en toda la tradición analítica, Brandom pasa por alto la relevancia cognitiva del papel de la segunda persona. No concede a la actitud realizativa del hablante frente al destinatario, que es constitutiva para toda conversación, ningún peso y no concibe la relación pragmática de pregunta y respuesta propiamente como un intercambio dialógico. Este objetivismo se delata por ejemplo en el tratamiento que se da al siguiente problema: cómo puede preservarse el principio metodológico de «prioridad de lo social» sin dejar que el consenso de la comunidad lingüística tenga la última palabra en cuestiones de validez epistémica. Frente a la imagen colectivista de la autoridad de una comunidad lingüística que impone su ley, Brandom contrapone la imagen individualista de relaciones aisladas de dos en dos. Cada dos sujetos individuales se

---

nity comprising members of all particular communities –the Community of those who say "we" with and to someone, whether the members of those different communities recognize each other or not». (*N. del e.*)]

atribuyen mutuamente *commitments* (compromisos) y se conceden o niegan recíprocamente *entitlements* (autorizaciones). Cada parte construye su juicio monológicamente, es decir, de tal forma que ninguno puede *encontrarse* «con» el otro en el reconocimiento intersubjetivo de una pretensión de validez. A pesar de que Brandom habla de «relaciones yo-tú», de hecho las construye como relaciones entre una primera persona que mantiene la verdad de un enunciado y una tercera persona que atribuye a las otras —bajo reserva de un enjuiciamiento propio— una pretensión de verdad. El acto de la atribución —acto fundamental para toda la práctica discursiva— objetiviza a la segunda persona convirtiéndola en un tercero que simplemente observa.

No es ninguna casualidad que Brandom equipare preferentemente al intérprete con un público que enjuicia la expresión de un hablante *observado* en lugar de hacerlo con un destinatario del que el hablante espera que le dé una respuesta. Dado que no contempla en absoluto la posibilidad de una actitud dialógica frente a una segunda persona, al final se ve obligado a diluir el nexo interno entre objetividad e intersubjetividad a favor de una «prioridad de lo objetivo». La independencia epistémica respecto a la autoridad colectiva de cada comunidad lingüística parece que sólo puede asegurársele al individuo mediante una distancia monológica. Esta descripción individualista yerra lo esencial del entendimiento lingüístico.

Las comunicaciones cotidianas tienen lugar en el contexto de supuestos de fondo compartidos, de mo-

do que la necesidad de comunicación surge, sobre todo, cuando tienen que armonizarse las opiniones e intenciones de sujetos que juzgan y deciden independientemente. La necesidad práctica de coordinar distintos planes de acción es lo que otorga un claro perfil a la expectativa que tienen los participantes en la comunicación de que los destinatarios tomarán posición respecto a sus propias pretensiones de validez. Éstos esperan una reacción afirmativa o de rechazo que cuenta como respuesta, puesto que sólo el reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez criticables genera el tipo de comunidad sobre la que pueden fundarse para ambas partes vínculos fiables que tengan consecuencias relevantes para la interacción.

La práctica de la argumentación simplemente prosigue esta acción comunicativa, si bien en el nivel reflexivo. Por esto, los participantes individuales en la argumentación que siguen manteniendo su orientación al entendimiento, por un lado permanecen ligados en una práctica ejercida en común; y, por otro, bajo la suave coacción del mejor argumento, deben tomar posición respecto a las pretensiones de validez fundadas desde el juicio propio y autónomo. Ninguna autoridad colectiva limita el ámbito individual de enjuiciamiento, nadie mediatiza la competencia enjuiciadora de cada individuo. El peculiar rostro jánico de las pretensiones de validez incondicionadas se refleja en estos dos aspectos. En tanto que *pretensiones,* están ligadas al reconocimiento intersubjetivo; por ello la autoridad pública de un consenso logrado dis-

cursivamente bajo las condiciones del «poder decir no» no puede ser sustituida por la intelección privada de cualquier individuo que crea saber más o mejor. Y en tanto que pretensiones de validez *incondicionada,* apuntan más allá de cualquier consenso fácticamente logrado: lo que aquí y hoy se acepta como racional puede acabar mostrándose como falso bajo unas condiciones epistémicas mejores, ante otro público y frente a futuras objeciones.

Solamente una discusión que se lleve a cabo bajo la *presuposición idealizante* de que saldrán a la palestra todas las razones e informaciones relevantes que resulten accesibles puede hacer justicia a esta doble cara de las pretensiones de validez incondicionada. Con esta ardua idealización la mente finita afronta la intuición transcendental de que la objetividad tiene su fundamento irrebasable en la intersubjetividad lingüística.

“Es detestable esa avaricia que tienen los que, sabiendo algo, no procuran la transmisión de esos conocimientos”.

—Miguel de Unamuno

Acción comunicativa y razón sin trascendencia - Jürgen Habermas
Referencia: 2495

Acción comunicativa y razón sin transcendencia
Jürgen Habermas

El concepto de "presuposición idealizante" ocupa un lugar destacado en la construcción de la "teoría de la acción comunicativa". En este nuevo ensayo, que constituye una importante aportación a su teoría, Habermas explica y desarrolla este concepto, reinterpretándolo, a la luz de su análisis pragmático-formal, como una versión de las "ideas" kantianas una vez liberadas de su sentido transcendental.

El texto ofrece una explicación genealógica de los vínculos que unen el planteamiento kantiano con cuatro presuposiciones pragmáticas inevitables en la acción comunicativa: un mundo objetivo común, la responsabilidad de los sujetos racionales, la validez incondicional de las pretensiones de verdad y de corrección normativa, y la necesaria dependencia de justificación discursiva.

Habermas destaca que la "inevitabilidad" de estas presuposiciones en la acción comunicativa debe entenderse más en el sentido de Wittgenstein que en el de Kant, es decir, no en el sentido transcendental de las condiciones universales y necesarias de la experiencia posible, sino en el sentido gramatical de un sistema de lenguaje y un mundo de la vida en el que nos hemos socializado y que, en cualquier caso, "para nosotros" es insuperable.

Jürgen Habermas, uno de los filósofos más destacados de nuestro tiempo, es también autor, entre otros clásicos, de *La inclusión del otro, Debate sobre el liberalismo político* (con J. Rawls), *La constelación posnacional, El futuro de la naturaleza humana* y los textos que forman parte de *Escritos sobre moralidad y eticidad*, todos ellos igualmente publicados por Paidós.

Paidós
Studio



ISBN 950-12-6756-3





Diseño: Mario Eskenazi